

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



25

Aniversario

AÑO 25, n°88

Enero - Marzo

Homenaje al filósofo chileno
Ricardo Salas Astraín

2 0 2 0





¡2020! Un año de celebración del 25 aniversario del proyecto editorial **Utopía y Praxis Latinoamericana**



No podemos evitar la nostalgia que nos embarga por la ausencia física de nuestro director fundador Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018), en medio de la felicidad que sentimos por arribar a los 25 años de trabajo en el proyecto editorial *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Amado director, hoy rendimos tributo a tu loable labor editorial que se convirtió en un proyecto de vida con calor humano y don de gente, que hasta hoy y siempre, nos llena de alegría y de los sueños que nos inspiraste.

Este año de celebración todos/as tus compañeros/as de trabajo, investigadores/as que, con sus esfuerzos de investigación le han dado vida a nuestros perfiles editoriales, llenando nuestros volúmenes de esperanza en la utopía de alcanzar un mundo más justo y humano; el comité editorial, científico, de asesores/as, traductores/as, amigos/as, familiares y allegados/as en general, celebramos contigo este gran logro ¡Feliz cumpleaños!

Gracias, muchas gracias a todos/as nuestros/as autores/as por las vivencias personales y académicas de este tiempo para seguir aprendiendo a crecer. Gracias porque a lo largo de estos 25 años han hecho posible que seamos una revista de difusión del conocimiento humanístico con verdadero compromiso social. Ustedes son Utopía y Praxis Latinoamericana.

A todos/as nuestra eterna gratitud

Zulay C. Díaz Montiel
Directora

Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Extra-Interlocuciones es la colección de Dosieres temáticos que presenta la revista internacional de Filosofía y Teoría Social *Utopía y Praxis Latinoamericana* a la comunidad internacional de investigadores/as de América Latina y otros continentes, comprometidos con la episteme inter y transdisciplinar del pensamiento crítico, alternativo, emancipador y decolonial. Los perfiles editoriales de esta colección son transversales entre las diversas disciplinas de las ciencias sociales lo que permite abordar cuestiones de relevancia que por su novedad requieren de una difusión entre redes de investigación internacionales. Su objetivo principal es publicar prácticas discursivas cónsonas con otra comprensión de las problemáticas actuales de la filosofía política y las ciencias sociales. A partir de experiencias emergentes que puedan transformar en su praxis las relaciones subjetivas de la convivencia que se desarrolla en el espacio público, el interés y propósito es hominizarse el mundo de vida que sirve de sostenibilidad a la racionalidad del S. XXI. Saberes y epistemes radicalmente cuestionadoras que, en su presente actual y provenir posible, logren desconstruir los "puntos de apoyo" de la política de la Modernidad y generar otras relaciones de alteridad, perspectivas, vértices, encrucijadas y convergencias, que se encuentran implicadas en las dinámicas no lineales de la cultura y la Historia. Hoy día, en la era de la Globalización y las hegemonías tecno científicas, el valor político y trascendencia del sujeto vivo se encuentran en riesgo de fenecer. Las crisis del modo de producción y reproducción de los bienes materiales para satisfacer las contingencias de la vida, reclama la conciencia de un deber ser con suficiente fronesis para reescribir la otra Historia que pueda eliminar la aporía de sus propios fines...

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicehluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia>
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación cuenta con el apoyo editorial y de difusión de *Ediciones nuestraAmérica desde Abajo* y el *Directorio de revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur* (Deycrit-Sur). Se informa expresamente que este grupo solo colabora con la revista, pero que no posee ningún derecho sobre ella.

Visite también su archivo en: <http://deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO (México)
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ISI Thomson citation Index
- SCImago Journal & Country Rank
- Scopus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- Publiindex: A2 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

EQUIPO EDITORIAL

Director Fundador

Álvaro B. Márquez-Fernández †
(1952-2018)
In memoriam

Directora

Zulay C. Díaz Montiel, Universidad del Zulia, Venezuela
diazzulay@gmail.com

Editor

Ismael Cáceres-Correa, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Chile
utopraxislat@gmail.com

Directores Honorarios

Nohan CHOMSKY, Leonardo BOFF, Enrique DUSSEL, Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES, Raúl FORNET-BETANCOURT, Gino CAPOZZI, Gianni VATTIMO, Andrés ORTÍZ-OSÉS

Comité Editorial

Roberto Agustín Follari; Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: rfollari@gmail.com
Marc Pallarés Piquer; Universidad Jaume I de Castellón, España: pallarem@uji.es
Walter Omar Kohan; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: wokohan@gmail.com
Luis Sáez Rueda; Universidad de Grabada, España: Isaez@ugr.es
Emilia Bermúdez; Universidad del Zulia, Venezuela: ebermudezh@gmail.com
Antoni Aguiló; Universidade de Coimbra, Portugal: antoniaguilo@ces.uc.pt
Jonatan Alzuru Aponte; Universidad Austral de Chile, Chile: jonatan.alzuru@uach.cl
Gregorio Valera-Villegas; Universidad Central de Venezuela, Venezuela: gregvalvil@yahoo.com
Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción, Chile: utopraxislat@gmail.com
Esteban Torres Castaños; Universidad de Córdoba, Argentina: esteban.tc@gmail.com
Hugo Biagini; Universidad de La Plata, Argentina: hbiagini@gmail.com
Nestor Kohan; Universidad de Buenos Aires, Argentina: teoriasocial.na@gmail.com
Morelba Brito; Universidad del Zulia, Venezuela: mbritoc54@yahoo.com
Luigi di Santo; Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia: disanto.luigi100@tiscali.it
Luis González; Universidad del Zulia, Venezuela: ludwig73ve@yahoo.com
Leonor Arfuch; Instituto Gino Germani, Argentina: larfuch@yahoo.com.ar
Jorge Alonso; Universidad de Guadalajara, México: Jorge Alonso: jalonso@ciesas.edu.mx
José Quintero Weir; Universidad del Zulia, Venezuela: jjarostomba@gmail.com
Sara Beatriz Guardia; Universidad San Martín de Porres, Perú: sarabeatriz.guardia@gmail.com
Luis Garagalza; Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España: luis.garagalza@ehu.eus
Gildardo Martínez; (Universidad del Zulia, Venezuela: gildardo1@gmail.com
Ricardo Salas Astráin; (Universidad Católica de Chile, Chile: rsalasa@gmail.com
Pedro Sotolongo; (Universidad de La Habana, Cuba: pedro.sotolongo@yahoo.com
Carlos Walter Porto-Gonçalves; (Universidad Federal Fluminense, Brasil: cwpg@uol.com.br
Edward Demenichónok; (Universidad Estatal de Fort Valley, EE.UU: demenche@usa.net

Comité Científico

Víctor MARTÍN FIORINO, Universidad Católica de Colombia, Colombia; Flor ÁVILA HERNÁNDEZ; Universidad Católica de Colombia; Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ, universidad Nacional de Colombia, Colombia; Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal), Franz HINKELAMMERT (Costa Rica), Friz WALLNER (Austria), Constança MARCONDES CESAR (Brasil), Didier Le LEGALL (Francia), Weinne KARLSSON (Suecia), Adela CORTINA (España), José Javier CAPERA FIGUEROA (México), Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia), Paolo FABBRI (Italia), Henrich BECK (Alemania), Angel LOMBARDI (Venezuela), Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia), Daniel MATO (Argentina), José Manuel GUTIÉRREZ (España), Helio GALLARDO (Costa Rica), Paula Cristina PEREIRA (Portugal), Javier ROIZ (España), Flavio QUARANTOTTO (Italia), Leonor ARFUCH (Argentina), Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España), Alberto BUELA (Argentina), Alessandro SERPE (Italia), Carlos DELGADO (Cuba), Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO (México), Yamandú ACOSTA (Uruguay), Jorge VERGARA (Chile), Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia), Orlando ALBORNOZ (Venezuela), Adalberto SANTANA (México), Dorando MICHELLINI (Argentina)

Comité Editorial Asesor

Esteban MATE (Anthropos, España), Antonio SIDEKUM (Nova Harmonia, Brasil), Robinson SALAZAR (Insumisos Latinoamericanos, México), José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio Iberoamericano, USA), Jesús E. CALDERA YNFAnte (Universidad Católica de Colombia, Colombia)

Comité de Ética

Jaime NUBIOLA (España), Francisco HIDALGO (Ecuador), Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba), Francois HOUTART (Bélgica).

Traductores/as

Sirio L. PILETTI RINCÓN (Venezuela)
Dionisio D. MÁRQUEZ ARREAZA (Brasil)

Asistente Web Site

Efraím J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año 25, n° 88. Enero-Marzo, 2020

Homenaje al filósofo chileno Ricardo Salas Astráin

Índice de Contenido

Editor Invitado

Cristián Valdés Norambuena

Presentación

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

10-11

PORTADILLA

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

RICARDO SALAS ASTRÁIN. Filósofo de la crítica intercultural y la reflexión interdisciplinar / RICARDO SALAS ASTRÁIN. Philosopher of Intercultural criticism and interdisciplinary reflection

12-13

ESTUDIOS

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maesschalck y R. Salas Astráin / *Critical considerations around interculturality and decoloniality. Dialogue between M. Maesschalck and R. Salas Astráin*

14-33

ARTICULOS

Noelia CARRASCO

Miradas decoloniales, interculturales y ecología política en la gobernanza de territorios / *Decolonial, intercultural and political ecology looks in the governance of territories*

34-40

Ramón CURIVIL

Cultura mapuche: un antiguo ideal de persona para una nueva historia / *Mapuche culture: an old ideal of person for a new history*

41-54

Matías SILVA ROJAS

Neutralidad y universalidad. La crítica intercultural de Raimon Panikkar a la cultura tecno-científica occidental / *Neutrality and universality. Raimon Panikkar's intercultural criticism about western techno-scientific culture*55-65

Torben ALBERTSEN

Tensiones en el castellano de los Mapuches: hacia una poética diatópica / *Tensions in the castilian of the Mapuche: towards a diatopic poetics*66-77

Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ

El desarrollo a juicio. Reciprocidad intercultural: Derechos Humanos, Derechos de la Naturaleza y Derechos de las Culturas / *The development to judgement. Intercultural reciprocity: Human Rights, Rights of Nature and Rights of Cultures*78-89

Jovino PIZZI

Interculturalidad: lucha por la paz y la convivencia hospitalaria / *Interculturality: struggle for peace and hospitable conviviality*90-102

María Luisa RUBINELLI

Las categorías de reconocimiento y dignidad en el pensamiento crítico latinoamericano. Homenaje a Ricardo Salas Astráin / *The categories of recognition and dignity in Latin American critical thinking. Tribute to Ricardo Salas Astráin*103-114

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Fernando FUICA-GARCÍA

La posibilidad de una Ética Intercultural / *The possibility of an Intercultural Ethics*115-122

Luz Marina HUENCHUCOY MILLAO

'Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Trabajo Social mu'. Dos miradas del saber; tuwvn y kvpalme en el Trabajo Social / *'Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Social work mu'. Two views of knowledge tuwvn and kvpalme in the Social work*123-135

ENSAYOS

Alfredo GÓMEZ-MULLER

Debates europeos sobre la justicia cultural y la interculturalidad / *European debates about cultural justice and interculturality*136-145

ENTREVISTAS

Cristián VALDÉS NORAMBUENA
Entrevista a Ricardo Salas Astráin146-150

LIBRARIUS

MAESSCHALCK, M. (2017). *Reflexive Governance for Research and Innovative Knowledge*. London: ISTE., Hoboken: Wiley. 210pp (**Nicolas CUNEEN**) / **DÍAZ CROVETTO, G., BINIMELIS-ESPINOZA, H. & PANTEL, B.** (eds). (2018) *Abriendo el diálogo (in) disciplinar: Perspectivas, reflexiones y propuestas desde el sur*. Universidad Católica de Temuco Ediciones, Chile. 215pp (**Carolina ACEVEDO DE LA HARPE**)151-156

NOTICIAS

José Javier CAPERA FIGUEROA
Homenaje al Dr. Eduardo Andrés Sandoval Forero157-158

Diana DE VALLESCAR. Alexandra BALDAQUE
Formación Aracne+ en la Universidad Portucalense159-161

DIRECTORIO DE AUTORES/AS162

DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO163-165

GUIDELINES FOR PUBLICATION166-168

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS169-170



PRESENTACIÓN

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 10-11
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

PRESENTACIÓN

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

entevaldes@outlook.com

Universidad católica de Lovaina, Bélgica

Este número celebra el XXV aniversario de *Utopía y praxis latinoamericana* rindiendo un homenaje al trabajo del filósofo chileno Ricardo Salas Astrain, que durante más de tres décadas ha motivado la creación de formas de investigación, cursos y seminarios, textos colectivos internacionales y redes, y programas de postgrados vinculados a los pluriformes saberes de la experiencia humana. En cada una de las colaboraciones, que entrecruzan multiplicidad de propuestas, reflexiones y problemáticas teórico-prácticas, la cuestión intercultural ahonda debates importantes para las ciencias sociales y humanas permitiéndonos penetrar al interior de la rica tradición del pensamiento crítico y demuestra la fecundidad del actual pensar intercultural latinoamericano.

El giro intercultural representa un punto de vista reflexivo con bases epistemológicas propias, en el que la cuestión del encuentro/desencuentro entre culturas se hace fundamental en sus más diversos aspectos. Es deudor de controversias ligadas a contextos histórico-políticos tremendamente complejos y de la larga data, en donde las asimetrías y simetrías de las relaciones culturales se fueron transformando en un eje de reflexión crítica. Ésta es una respuesta a condiciones de dominación que aparecen casi al mismo tiempo que la colonización y la expansión europea a finales del siglo XVI. Sin embargo esa herencia que se expresa como una vinculación estrecha entre el pensamiento y la crítica teórico-práctica, ha tenido que adaptarse y ponerse a la altura de nuevas y más sofisticadas condiciones de injusticia y dominación, reposicionando la pregunta sobre las asimetrías y simetrías de las relaciones económicas, políticas y culturales. Este marco problemático marcado por la homogeneización neoliberal y los desafíos instalados por la tecnociencia tensionan en la actualidad a todos los pueblos de la tierra. Por ello una reflexión intercultural es un asunto eminentemente político, muy lejos de ciertas miradas reduccionistas que ven en ella una cuestión casi folclórica, manifestada sobre todo a través de políticas estatales e instituciones, que muchas veces hacen un uso meramente instrumental y superficial de estas problemáticas y nomenclaturas, reduciendo su enorme carga crítica y la gran cantidad de factores y actores involucrados.

Esto último es lo que intenta recogerse en esta presente edición, pues los diferentes textos que la componen inevitablemente transparentan la rica diversidad y complejidad de la pluralidad de la experiencia humana, abarcando un espectro de temáticas, disciplinas y tesis de argumentación, que consideran diferentes niveles discursivos, hipótesis de interpretación y lugares de enunciación, pasando desde una mirada teórico-conceptual, hasta propuestas vitales de reflexión tomadas de manifestaciones *otras* del pensamiento, con sus propios discursos, prioridades, categorías y formas de expresión. Sin embargo es posible identificar a lo menos dos puntos de intersección que pueden dar cuenta de un cierto hilo conductor; la copertenencia entre la teoría y la praxis, y la consideración de los mundos de vida como espacios de significación y sentido.

Respecto al primer punto la tradición del pensamiento filosófico europeo se ha configurado fuertemente sobre la base de una separación fenomenológica entre la teoría y la praxis, respondiendo a una necesidad de distinguir los diferentes usos de la razón, que desde Kant abrieron campos reflexivos más bien paralelos y con puntos de contacto problemáticos que recién se abordan con toda claridad a inicios del siglo XX. En este sentido la filosofía de impronta intercultural es un aporte para la revitalización de un pensamiento que proyecta desde la misma disquisición teórica aspectos prácticos de intervención intelectual, de fuerte

connotación ético-política al modo de estructurarse las relaciones sociales entre distintos grupos humanos. Por lo mismo es que los mundos de vida cobran una relevancia fundamental, en la medida que desde una hermenéutica intercultural de sus significados hace posible relevar elementos en tensión y al mismo tiempo posibilita una transformación relacional en vista de sociedades más justas y habitables para todos.

En esta intersección todos los artículos, directa o indirectamente, dan debida cuenta de esta tensión central entre modos de interpretación dominante -ya sea políticos, económicos o lingüísticos- y el enraizamiento con los mundos de vida y sus núcleos ético-míticos. Todos ellos relevan la necesidad de retomar la vinculación entre el marco teórico y su espacio de aplicación interpretativa, rompiendo con el modelo cientificista de una razón autosuficiente para entrar en un plano de permanente aprendizaje con los conocimientos locales, en donde el concepto no vale sino en la medida que da cuenta de una compleja experiencia humana que lo rebasa y que lo moldea. Por lo mismo es que también se halla un tono explícito de compromiso intelectual, de atención, de comprensión por todo lo humano, pero al mismo tiempo una inquietud por dar cuenta de esas asimetrías explícitas, sutiles o invisibilizadas que generan la misma necesidad de abordarlas críticamente. En definitiva los textos contenidos en esta edición son un muy buen reflejo de la interculturalidad como concepto y como ejercicio intelectual comprometido.

Empero es imposible haber llegado a esta edición especial de *Utopía y praxis latinoamericana* que celebra su XXV aniversario, sin el empuje y el pensamiento comprometido de su gran editor histórico Álvaro Márquez-Fernández (14/04/1952-19/11/2018), quien promovió la inclusión de estas temáticas en la línea editorial de la revista, y que proyectó este número especial bajo la convicción que el pensamiento filosófico debe estar al servicio de la transformación, de la lucha contra las inequidades y la construcción de sociedades más justas, en un marco histórico de injusticias y de sufrimiento social, que en su caso implicó el legado de escritos del más alto vuelo intelectual, y la promoción de los espacios de difusión y promoción de ideas que no abandonó hasta el último día de su vida. *Utopía y praxis* es una de sus grandes expresiones.

Dentro de ellos cabe hacer mención que la cuestión de la utopía es fundamental en su pensamiento y predispuso el espacio a la filosofía intercultural. Por cierto, desde su trabajo aparece con nitidez que la cuestión de la racionalidad científica ha marginado en general todo pensamiento utópico, en la medida que ella se reduce a la “comprensión de la actualidad presencial del mundo como dado y único” (Márquez-Fernández, A. 2016, p.25), en cambio este pensar es un ejercicio reflexivo de “razonar alternativo a la realidad” (p.26), en el sentido de recuperar existencialmente otra dimensión de la filosofía, en el cual la utopía “no puede dejar de ser en el mundo en tanto que es portadora de ese otro sentido del pre-sentir el mundo en donde estamos, coexistimos, apuntando de modo reiterativo a una dialéctica negativa de la racionalidad objetiva (p.29). Por ello que es muchos de sus esfuerzos se enfocaron en la explicitación y fundamentación de la relación entre la utopía y la praxis, en el sentido de una “consciencia anticipada, una esperanza, un mirar hacia otros horizontes...” (p.29).

Empero no sería posible relevar la importancia de esta relación, si no es en contraste con un simulacro de “utopía” que nos vende el mercado hegemónico, en donde se refuerza “la aceptación del universo de valores donde prima la competencia y la eficacia de la racionalidad económica como *status* de vida posible” revistiéndose de “legitimidad democrática” (p.34). Contra esta noción de utopía neoliberal Márquez-Fernández opone críticamente la utopía levantada desde otras formas de pensar que son creativas y liberadoras, que las proyectan desde la idea de la construcción de mundos mejores. Por ello que siguiendo este lineamiento teórico es posible relevar la dimensión utópica de la filosofía intercultural, entregando insumos para repensar las relaciones asimétricas que tienen lugar en nuestras sociedades complejas bajo el sino del capitalismo tardío. Por todo ello es que la intención de Álvaro Márquez-Fernández de dedicar un número especial a la filosofía intercultural a través de la figura de Ricardo Salas Astrain, ofrece un tipo de interpretación que destaca el carácter utópico de las culturas y la praxis asociada a una reflexión preocupada del diálogo de eticidades y de conflictos entre racionalidades.

A él nuestro reconocimiento, agradecimiento y permanente afecto.



PORTADILLA

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 12-13

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555



RICARDO SALAS ASTRÁIN

Filósofo de la crítica intercultural y la reflexión interdisciplinar

RICARDO SALAS ASTRÁIN. *Philosopher of Intercultural criticism
and interdisciplinary reflection*

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

entevaldes@outlook.com

Universidad católica de Lovaina, Bélgica

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3634072>

La presente edición de *Utopía y praxis latinoamericana* es un homenaje a la labor del filósofo chileno Dr. Ricardo Salas Astráin y a su fecundo aporte a la profundización y divulgación de una

filosofía crítica intercultural en el actual contexto latinoamericano y europeo de reflexión interdisciplinaria. Su trabajo sistemático y fructífero durante estas últimas décadas lo viene consagrando como uno de los principales representantes del pensamiento crítico. Sus principales trabajos y libros colectivos trasuntan siempre una propuesta editorial creativa y dialógica por la que busca construir puentes que permitan atravesar y superar las fronteras entre diversas historias y tradiciones, y que sobre todo ha ayudado a repensar la obra de numerosos intelectuales de distintos países latinoamericanos y europeos en una fecunda tensión. En esos treinta años de trabajo ininterumpido después de defender su tesis doctoral sobre el universo religioso mapuche en la Universidad Católica de Lovaina -bajo la dirección de Jean Ladrière-, ha contribuido al acervo filosófico con más de un centenar de publicaciones especializadas. Su trayectoria lo destaca hoy, como un intelectual clave en la organización de redes filosóficas cada vez más plurales, y donde no se cansa de abogar por la participación de diversos pensadores y tradiciones que no encuentran cabida en los eventos universitarios academicistas.

La carrera de Salas Astráin ha estado además, abiertamente comprometida con la formación de personas en etapas de pre y postgrado, siendo reconocido como un impulsor de la formación de jóvenes investigadores, la generación de programas interculturales que promueven el desarrollo inter y transdisciplinar. En estos espacios, ha sabido hacer notar la riqueza de la sabiduría de los pueblos indígenas, que lo lleva a asumir una notable adhesión a las luchas del mundo mapuche por superar las históricas asimetrías. Todos estos rasgos otorgan a su pensamiento un fuerte cariz político de compromiso con todos los pueblos de la tierra, haciendo de su filosofía un aporte integral que, desde el pensamiento crítico, busca sumarse al gran proyecto de pensar a Nuestra América, en sus profundas heridas sociales y culturales bajo un horizonte de justicia social, de reconocimiento y en diálogo crítico con el pensamiento filosófico europeo. Su propuesta filosófica asume la enorme dificultad de esta empresa en la actualidad, sobre todo bajos los parámetros de un sistema-mundo que se impone a nivel planetario reduciendo y empobreciendo la riqueza de la diversidad.

La cuestión intercultural en la cual se inserta la obra de Ricardo Salas Astráin es la que se viene constituyendo junto a Raúl Fomet-Betancourt y otros pensadores latinoamericanos, donde se posiciona como

un autor destacado que ha logrado aportar en diferentes líneas de reflexión en las Ciencias sociales y humanas en los últimos años. Sus temáticas se relacionan con exponentes de la filosofía contemporánea y siguiendo la herencia de sus maestros Humberto Giannini, Jean Ladrière y Paul Ricoeur, avanza en una personal y atrevida apertura hacia diversas tradiciones del pensar, dialogando horizontalmente con saberes culturales y pensamientos menospreciados por la academia. Su pensar propicia un diálogo de saberes que le permite navegar entre distintos tipos de registros simbólico-conceptuales, lo que va posibilitando un pensamiento ágil, capaz de acompañar procesos de cambio, desde un trabajo que bien sabe abordar con paciencia, estudio y dedicación, además de un singular sentido del humor y esperanza por lo que adviene.

Por ello la cuestión intercultural es para él una urgente tarea ética y política, ya que hoy se requiere avanzar en el diálogo de eticidades para criticar y generar vasos comunicantes efectivos entre los diversos mundos de vida. Esta propuesta de Salas Astráin, constituye un aporte genuino a la búsqueda de un tipo de existencia compartida en donde haya espacio para todas y todos, sin desconocer las enormes diferencias y conflictos que nos separan y que siguen generando enormes situaciones de injusticia y sufrimiento social. En este sentido su modo de entender la filosofía intercultural la pone en directa conexión con una larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano, que ha dejado plasmado en la coordinación de una relevante obra de tres tomos que releva sus principales conceptos y discusiones (2005).

Su perspectiva de una hermenéutica intercultural, responde a la particularidad contextual de nuestros conflictos, ensaya reflexiones y propuestas desde singulares puntos de vista. Busca permanentemente posicionar una lectura que al contrario de un pensamiento dominador emanado desde las élites políticas, económicas e intelectuales -que niegan y reniegan de la multiplicidad de culturas y colores de Nuestra América-, parte preguntando desde esa misma diversidad. Esta manera de pensar con un criterio de sincera apertura contrasta con los sempiternos intentos por “civilizar”, “blanquear” o “europeizar” a la fuerza nuestras culturas y sociedades. Su pensar nos ayuda a entrar en la historia de la facticidad del poder y a comprender las ideas homogenizantes y acriticas del desarrollo económico, que finalmente no son más que capítulos de una larga historia impuesta y una forma de vida y producción en beneficio de las grandes potencias económicas y de sus intereses geopolíticos. Por ello la perspectiva de una hermenéutica intercultural es también una búsqueda de voz propia, de originalidad, de relevamiento histórico y de aporte a la polifonía de culturas, como una propuesta crítica alternativa sobre una base ética de futuro, anclada a las diferentes tradiciones y memorias de los muchos pueblos que constituyen este complejo espacio vital que denominamos Nuestra América.



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 14-33
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Consideraciones críticas en torno a la interculturalidad y la decolonialidad. Diálogo entrecruzado entre M. Maesschalck y R. Salas Astráin

Critical considerations around interculturality and decoloniality.

Dialogue between M. Maesschalck and R. Salas Astráin

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

entevaldes@outlook.com

Universidad católica de Lovaina, Bélgica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633768>

RESUMEN

El siguiente artículo tiene por objetivo analizar el diálogo entre el filósofo chileno Ricardo Salas Astráin y el filósofo belga Marc Maesschalck, a través de la propuesta definida como ética intercultural de Salas y la crítica de dicha ética desde la opción decolonial como propone Maesschalck. El análisis se realizará a partir de las mutuas referencias y la posibilidad de hallar vasos comunicantes entre estas dos perspectivas, con el propósito general de aportar conceptualmente a una articulación filosófica de estas líneas de pensamiento crítico.

Palabras clave: Ética intercultural; opción decolonial; R. Salas; M. Maesschalck; pensamiento crítico.

ABSTRACT

The following article aims to analyze the dialogue between the Chilean philosopher Ricardo Salas Astráin and the Belgian philosopher Marc Maesschalck, through the proposal of an intercultural ethic of Salas and criticism from Maesschalck's decolonial option. The analysis will be carried out based on the mutual references and the possibility of finding communicating vessels between these two perspectives, with the general purpose of contributing conceptually to a philosophical articulation of these lines of critical thinking.

Keywords: Intercultural ethics; decolonial option; R. Salas; M. Maesschalck; critical thinking.

Recibido: 28-09-2019 • Aceptado: 25-10-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1*

INTRODUCCIÓN

La filosofía intercultural y la opción decolonial representan en términos de la historia de las ideas, expresiones de un pensamiento crítico que se va consolidando significativamente a partir de los años 90's, levantando perspectivas de reflexión que si bien se anclan en diferentes tradiciones del pensamiento emancipador -sobre todo diversas líneas de la filosofía y la teología de la liberación-, han logrado con grados relevantes de originalidad influir fuertemente en los debates de los últimos 20 años.

Sin embargo no se ha levantado una reflexión sistemática sobre sus eventuales vinculaciones filosóficas en vista de una sinergia que logre articular sus diversas perspectivas, a pesar que hoy en día no es extraño encontrar numerosas reflexiones e investigaciones que buscan fundamentarse en perspectivas de tipo intercultural/decolonial. Por lo mismo consideramos que el análisis del diálogo entre el filósofo chileno Ricardo Salas y el filósofo belga Marc Maesschalck puede arrojar algunas luces sobre una cuestión de fondo, que desde nuestra interpretación implicaría un aporte a la clarificación filosófica de la integración ético-reflexiva de estas líneas de pensamiento, sobre la base de una justificación filosófica suficiente que permita pasar de una "intuición" de dicha articulación teórica a una comprensión crítica de la misma, sobre todo en atenta consideración de la particularidad en las problemáticas desarrolladas por cada una de ellas y el levantamiento de categorías consecuentes que no deberían considerarse, a priori, como inmediatamente complementarias, sin haber abordado previamente puntos problemáticos claves que es posible vislumbrar en alguna de sus complejidades y alcances a través de este diálogo filosófico. Por ello esta lectura no corresponde a un mero ejercicio académico de interpretación de textos, sino a la posibilidad de abordar una problemática filosófica que se va instalando sustantivamente en los últimos años, representando a su vez una forma de articular estas proyecciones del pensamiento crítico y un ejercicio de diálogo entre la tradición crítica del pensamiento europeo y latinoamericano.

En términos de antecedentes este diálogo entre Salas y Maesschalck se configura al menos por 5 hitos filosófico-bibliográficos de más de una década. Cronológicamente el primero corresponde a una reseña que Salas (1995) realiza al libro de Maesschalck titulado *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu* (1994) publicada en la *Revue Philosophique de Louvain*; el eco filosófico que hace Salas de algunas ideas de Maesschalck en su libro *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos: (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano* (2003)²; una referencia que Maesschalck hace a este libro de Salas en su artículo *Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face à Ricoeur* (2006); una referencia inmediata que Salas hace de este texto en su artículo *Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia* (2006); y luego una crítica explícita varios años después en que Maesschalck revisa la propuesta de una ética interculturalidad desarrollada por Salas, en una conferencia realizada en Luxemburgo el 01 de marzo de 2012 titulada *Contre le postulat de symétrie. Éthique décoloniale et subjectivation* (2012) publicada posteriormente bajo el título *L'interculturalité face à l'option décoloniale: subjectivation et désobéissance* (2014)³. En consecuencia y panorámicamente, podría afirmarse que se trata de un diálogo más bien desfasado en el tiempo, más receptivo por parte de Salas y más crítico por parte de Maesschalck. Empero, más allá de lo tangencial que pudieran parecer estas referencias cruzadas, la crítica de Maesschalck gatilla una cuestión filosófica tremendamente relevante en la

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación postdoctoral en el extranjero CONICYT-Chile titulado *Normativité et contextes conflictuels : une lecture de l'œuvre de Marc Maesschalck*, desarrollado en la Universidad católica de Lovaina entre marzo de 2018 y marzo de 2020.

² El título completo del libro aparece en las páginas interiores, no en la portada.

³ Este trabajo también aparece recogido en el libro *La Rencontre avec l'autre. Phénoménologie interculturelle dans l'Europe contemporaine*. Salvo el "resumen" que antecede al texto de la conferencia, los tres son idénticos. Esta publicación corresponde a las actas de los encuentros realizados en la Universidad de Luxemburgo entre 2011 y 2013, bajo la temática de la alteridad y los intercambios interculturales.

medida que tensiona esta vinculación llevándola a un plano que no sólo se relaciona con su proximidad filosófica a la opción decolonial, sino que a través de su diálogo con Salas se revelan algunos elementos significativos en la interacción crítica con la filosofía intercultural.

En esta línea Maesschalck junto a A. Louthe coordina el libro *Nouvelle critique sociale. Europe – Amérique Latine, aller – retour* (2011)⁴ contando con la colaboración de autores tan relevantes como W. Mignolo, S. Castro-Gómez, E. Dussel y N. Maldonado-Torres, entre otros. Ahora bien, este hito editorial podría explicar en gran parte porqué su crítica a Salas recién se realiza un año después en 2012, en la medida que su vinculación con la opción decolonial recién comienza a consolidarse durante esos años como una continuación directa de sus permanentes lecturas de K. Lévi-Strauss y F. Fanon, pero que hasta ese momento no habían logrado cuajar filosóficamente en el concepto de decolonialidad. En este sentido su esfuerzo por afrontar la cuestión de la interculturalidad a través de un texto publicado casi 10 años antes es un eco de una inflexión en su filosofía, que ve la necesidad de marcar diferencias y definirse a sí misma –pensamos– en consideración de al menos dos cuestiones articuladas; la primera tiene que ver con su atención permanente al desarrollo de las ideas filosóficas latinoamericanas en donde la cuestión intercultural se ha instalado fuertemente; y en segundo lugar responder de alguna forma a la interpretación de Salas que indirectamente lo encuadran en una ética intercultural que considerará desajustada a sus propios esfuerzos filosóficos.

Por ello que este diálogo es relevante, puesto que toca una cuestión fundamental respecto a las proyecciones del pensamiento crítico con base en la tradición de la filosofía y la teología de la liberación (Bermúdez: 2011 y Betancourt: 2014), sobrepasando un cruce caracterizado más bien por la exclusión teórica que al decir del mismo Salas (2019, p.20) ha implicado el levantamiento de categorías a partir de la especificidad de sus contextos problemáticos, pero que no ha existido un diálogo entrecruzado salvo lo que se encontraría en el marco de algunas discusiones del pensamiento latinoamericano, cuestión que bajo sus propios parámetros se encontraría en Maesschalck y en los últimos textos de Salas. Hay que reconocer que este último en 2003, año en que se publica su *Ética intercultural*, ya hacía un pequeño eco de algunas lecturas de Mignolo, cuestión a considerar, puesto que constituye un antecedente de un diálogo que se va instalando incipientemente recién en los últimos 5 años y que en ese momento no contaba con una contraparte teórica articulada como hoy día lo constituye, por ejemplo, el Grupo modernidad-colonialidad decolonialidad que en ese momento recién se venía conformando. En este sentido es interesante notar que reflejo de ello y a pesar de esas tempranas referencias, su *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinado en 2005 que incluye 3 tomos, más de mil páginas y 75 entradas -que vino a cerrar un esfuerzo editorial previo de 1999 en el *Boletín de filosofía n°9* de la Escuela de filosofía de la Universidad católica Silva Henríquez-, integraba principalmente a autores que desarrollaban sus trabajos a inicio de los 80's y la primera mitad de los 90's (Salas: 1982). Luego esta obra colectiva fue aumentando significativamente su volumen con aportes de diversos intelectuales latinoamericanos y europeos que por esos años realizaban sus estudios en la Universidad católica de Lovaina, muchos de ellos atentos al contexto de las dictaduras latinoamericanas que asolaban a sus diferentes países. Empero no se incluyeron conceptos tales como “decolonialidad” o “diferencia colonial” entre muchos otros conceptos claves para esta línea de pensamiento y que hoy en día son de uso habitual en diversas disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales⁵. Por ello esta

⁴ En los agradecimientos de este texto Maesschalck señala los aportes a la construcción de este proyecto después de la invitación que le realizara a Salas en 2010 para dictar algunos cursos en la Université Catholique de Louvain dentro del cuadro del programa Erasmus Mundus Européen del cual es su coordinador local a cargo del magister en Philosophies allemande et française dans l'espace européen (EuroPhilosophie). Por otra parte el artículo que Maesschalck publica en este libro titulado *Les Enjeux du Tourant contextualiste et Pragmatiste en Éthique*, tuvo una primera versión publicada en castellano y traducida por J.P. Bermúdez en los *Carnets* del CPDR en 2009 y una reimpresión en el libro colectivo editado por Salas en 2010 titulado *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*.

⁵ Mismo caso para el *Diccionario de pensamiento alternativo* editado por H. Biagini y publicado en 2008. En el caso del *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)* publicado apenas un año después, la opción decolonial ya posee carta de ciudadanía como parte de los “temas filosóficos” que se abarcan.

crítica propiciada por Maesschalck constituye un esfuerzo interesante y poco común al abordar críticamente a la filosofía intercultural, temática que ya en sí misma es escasa en los diversos autores del Grupo modernidad/colonialidad decolonialidad -salvo el trabajo de C. Walsh y su reflexión intercultural en perspectiva educativa/decolonial (Cf. 2007; 2010)-, del mismo modo que es escasa la referencia de diferentes pensadores interculturales a la cuestión de la decolonial, asunto que de la misma forma aparece frontal en los últimos trabajos de Salas.

En razón de ello ensayaremos una lectura filosófica de este diálogo crítico transatlántico; en primer lugar a través de un análisis del encuadre que Salas realiza del pensamiento de Maesschalck en el marco de la ética intercultural; en un segundo momento la crítica que Maesschalck realiza a la filosofía intercultural propuesta por Salas; en un tercer momento retomar el trabajo de Salas y revisar dichas críticas; para terminar con algunas observaciones y proyecciones de la problemática en perspectiva de su ulterior profundización.

LA ESTRUCTURACIÓN CONCEPTUAL DE LA ÉTICA INTERCULTURAL.

La propuesta de una ética intercultural desarrollada por Salas hace más de 15 años, responde a un momento importante en el desarrollo de su pensamiento, constituyendo una síntesis filosófica en donde la preocupación por un pensamiento latinoamericano y las problemáticas de los mundos de vida en los que se ancla, van acuñando progresivamente un giro decisivo en su reflexión. En efecto, desde sus tempranos trabajos sobre la filosofía moral en A. Bello (1984), su tesis doctoral sobre el mundo religioso mapuche en Lovaina (1989), su primer libro sobre lo sagrado y lo humano (1996), hasta los trabajos de los años 90's que van mezclando su interés por la hermenéutica, el problema de la modernización y las minorías étnicas⁶ -avanzando tempranamente hacia nociones tales como la de educación intercultural-, arribarán finalmente a la formulación de una ética intercultural con un fuerte carácter de intervención intelectual⁷, por tanto esta publicación de 2003 representa la consecuencia directa de una reflexión de casi dos décadas y la manifestación de una notable continuidad reflexiva que con toda evidencia puede rastrearse sin dificultad hasta nuestros días. Otro dato no menor es que la versión manuscrita de dicho libro fue redactada casi en su totalidad en el invierno del 2002, en una estadía en Lovaina como parte de un momento postdoctoral, donde se iniciaron sus lecturas de J.M. Ferry y A. Honneth.

Por ello el cruce entre Salas y Maesschalck no corresponde a una influencia filosófica de un autor sobre otro, sino al encuentro de perspectivas filosóficas que se van levantando de manera paralela y que a través de hitos puntuales de lectura decanta en la controversia que Maesschalck instala posteriormente, pero que en ese momento de la obra de Salas, aparece como una coincidencia y punto de referencia para sus propias propuestas⁸.

En este sentido el esfuerzo de Salas es preciso y justificado dentro de su propio itinerario intelectual, por ello es que no corresponde proponer una definición general o una mirada panorámica sobre la interculturalidad, sino específicamente avanzar en el levantamiento de una ética en clave intercultural que permita responder, como esfuerzo primero, a las enormes dificultades que se van sedimentando durante sus reflexiones de los 90's. Esta década es crucial porque podríamos clasificarla en general como el periodo en

⁶ Estas indicaciones corresponden a los proyectos de investigación desarrollados durante esos años. Agradecemos a R. Salas facilitarnos un listado completo.

⁷ Particularmente en su investigación Educación Intercultural y Formación de Profesores de enseñanza media desarrollado entre 2001-2003.

⁸ En esto cabría abordar también el contacto personal y académico que previamente hayan podido tener dentro del contexto académico de formación en la Universidad católica de Lovaina, y sobre todo en torno a las lecturas compartidas del maestro neolovainense Jean Ladière, clara influencia en ambos. Cabe señalar que Ladière fue director de la tesis doctoral de Salas y éste fue traductor al castellano de *L'Articulation du Sens*, y Maesschalck dirigió la primera tesis doctoral en la UCLouvain sobre la obra de J. Ladière.

donde se van levantando preliminarmente los principales lineamientos de su filosofía, y que ya en este punto de desarrollo, como se define a sí mismo en el subtítulo de este libro, apunta a ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos a través de una lectura, o relectura, de importantes pensadores de la tradición del pensamiento latinoamericano de los años 70 en adelante; R. Kusch, P. Morandé, J.C. Scannone, A.A. Roig, S. López, E. Dussel, R. Fornet-Betancourt, R. Maliandi, D. Michelini, entre otros, pero en diálogo con autores europeos claves de la ética del discurso tales como K-O. Apel, J.M. Ferry y J. Habermas y P. Ricoeur, es decir, constituye un esfuerzo teórico realizado en diálogo con la tradición del pensamiento europeo pero encuadrado dentro de la conflictividad cultural latinoamericana.

Por lo mismo es determinante el modo en que dichos autores latinoamericanos van moldeando su propuesta de una ética intercultural en clave discursiva, pues sobre esa conexión con una larga tradición de pensamiento crítico se van fijando algunos puntos fuertes de la controversia entre ética de la liberación y ética del discurso. En consideración que su noción general de una ética del discurso está influenciada fuertemente por las reflexiones de Apel y Habermas y la controversia con el pensamiento latinoamericano, Salas esgrime un ejercicio de asimilación crítica de estos autores en referencia a un contexto conflictivo diferente y que no necesariamente se ajusta a esos requerimientos y proyecciones filosóficas, por lo tanto uno de los puntos tácitos de su trabajo es forjar un filtro hermenéutico anclado en los mundos de vida, que permita asimilar las reflexiones venidas de Europa como aportes generales u orientaciones reflexivas para la elaboración de una ética intercultural focalizada. En ningún caso se trata de una mera imitación o repetición de teorías foráneas que desde "arriba" pretendan abordar problemáticas que en su origen le son exógenas. Es por ello que la precisión del contexto conflictivo dentro del cual se encuadra su reflexión resulta fundamental, en la medida que le permite concentrar sus esfuerzos dentro de una problemática explícita. Destacamos las siguientes líneas:

La propuesta ética que formulamos con este nombre, refiere de esta manera a un campo heterogéneo de cuestiones actuales, teóricas y vitales, que nos preocupan a los filósofos en la actualidad que estudiamos los dinanismos de los valores culturales y los problemas asociados a la desregulación creciente que afecta a la vida social en el marco de la globalización, en especial en un marco latinoamericano (p.14).

Como se aprecia, la cuestión se da en diferentes planos interconectados; por una parte la urgencia de una propuesta ética respecto a cuestiones problemáticas actuales que abarcan aspectos teóricos y vitales, vale decir, una ética que vincula fundamentalmente las problemáticas de la época a través de un encuentro entre teoría y praxis; cuestiones que por una parte corresponderían a los dinanismos de los valores culturales sobre la base del carácter inédito y la dificultad de la tradición filosófica y cultural para dar respuesta a ellos –siguiendo a Ladrière (1997)-; y la consecuente desregulación de la vida social dentro del marco de la globalización focalizada en el contexto latinoamericano.

En este punto la definición de Salas es más bien el desglose de una sola problemática, pero fundamental para la ética contemporánea preocupada de aportar con herramientas conceptuales y reflexivas, puesto que en definitiva se trata de la tensión social y cultural generada por las dinámicas y presiones propias de la globalización neoliberal que van desdibujando y debilitando progresivamente los campos de significación y normatividad, buscando reducirlos a las lógicas del mercado sin consideración alguna de los mundos de vida y los efectos que provoca sobre la riqueza de la diversidad y el medio ambiente, efectos que hoy día nos son absolutamente patentes.

Por ello es que Salas apunta a un eje de articulación filosófica que influenciado por A.A. Roig, le permite problematizar e instalar elementos críticos a esta dinamización y desregulación de la vida social, como puntos de contraste y visibilización de la resistencia y la permanencia subrepticia de los mundos de vida que finalmente son los afectados por este proceso epocal. Las siguientes líneas son clarificadoras:

Por último, es un esbozo de una ética intercultural, de raigambre latinoamericana, que puede ser motivadora para que, sobre todo los jóvenes y otros sujetos emergentes, descubran que las cuestiones morales y éticas no están alejadas de los problemas cotidianos que les afectan y menos aún de pretender creer que los problemas culturales y sociales que cruzan a las sociedades contemporáneas pueden resolverse apelando a los principios teóricos; estos van a la zaga de un saber vivir de los hombres y mujeres en sus contextos. Se entiende por subjetividades emergentes a las configuraciones plurales de identidad que se van forjando en los nuevos contextos; entre las más relevantes subjetividades que no encuentran espacio en un modelo homogeneizado, en estos contextos de exclusión, encontramos a los pobres, indígenas, los jóvenes, los campesinos desplazados y emigrantes (p.15).

Aquí la clave son las subjetividades emergentes, en tanto identidades que se van forjando dentro de un marco de homogeneización que los excluye, pero no en cuanto nuevas identidades como efectos del mercado, como podría ser por ejemplo un sujeto-consumidor, sino en cuanto identidades que emergen desde la resistencia y diferenciación con el sistema. Este contexto problemático y vital es el que las va moldeando en sus desafíos y proyecciones; de ahí la mención a diferentes colectivos marginados y negados del sistema, pero existentes y con potencial emancipador que como tales fijan la reflexión en un marco intercultural en la medida que "es una preocupación por las nuevas formas culturales emergentes" (p.13), que expresada ahora como ética intercultural asume que "la pérdida del sentido del trabajo y la desregulación de la acción moral común no son hechos apocalípticos, puesto que los sujetos vivientes asumen sus prácticas a través de la emergencia de otras acciones que reivindican el sentido de ser sujetos vivientes" (p.21). Empero el tipo de análisis ético que propone Salas está tensionado por su doble vinculación a la tradición europea y la tradición latinoamericana, es decir, entre una pretensión universalista de la primera y el historicismo (contextualismo) de la segunda, buscando una complementariedad entre ambos elementos característicos de estas tradiciones "en tanto dos dimensiones de la moralidad que se interaccionan, sin que una anule a la otra" (p.23).

Ahora bien, esta complementariedad implica una problemática epistemológica en sí misma y de gran complejidad, distinta, puesto que estas dimensiones de la moralidad tradicionalmente se han expresado en permanente tensión o exclusión, que en sus aproximaciones al contexto, como afirmará Fornet-Betancourt en el Prólogo a este trabajo y advirtiendo la particularidad de la problemática, indica dos aspectos que han separado a la filosofía de los "sujetos en su cultura" o su "gente":

Me refiero, primero, a la descontextualización y desculturación del saber filosófico; y, segundo, a la amplia aceptación -acaso debido a la influencia de Hegel- de la idea de que la filosofía debe aplicarse primordialmente a la comprensión lógico-conceptual de su época correspondiente y/o de la historia. Recordemos aquello de que la filosofía es elevar la realidad a concepto (...) (p.7).

Es por ello que la idea de una doble dimensión de la moralidad, universal y contextual, implica finalmente una opción epistemológica fuerte que logre navegar sincréticamente entre aspectos de difícil conciliación, y que han levantado toda clase de problemáticas a través de diversos autores y en distintos aspectos de las ciencias sociales y humanas.

Empero la precisión del problema entre universalismo y contextualismo, en primer lugar, no corresponde a una ética del discurso con pretensiones de universalidad sin distinción de contextos, sino más bien a la idea de "un programa formal de racionalización, que se debería aplicar en todos los contextos y situaciones: Es el programa neo-liberal, que proyecta un mundo unificado alrededor del mercado y los derechos humanos" (p.24), tarea que sería, siguiendo a De Munck y Scannone "el tema central de la ética en este marco del capitalismo tardío" (p.25), por tanto la cuestión del contexto se jugaría en dos niveles; el primero respecto a esta superación de una reducción universalista del capitalismo neoliberal que es la opción general de su

trabajo, y en segundo lugar la conciliación teórica entre una reflexión contextualizada que logre coordinarse con un pensamiento universal, de ahí que la ética intercultural sea definida del siguiente modo:

La ética intercultural es, en consecuencia, una propuesta teórico-práctica que muestra que la cuestión teórica del contextualismo y universalismo no es algo que brote en la discusión filosófica liberal de los países anglosajones, sino que proviene de una discusión interna latinoamericana, que desde hace más de treinta años viene interpelando, a partir de una cierta experiencia moral que se nutre de los mundos de vida, las bases estratégicas de una racionalidad que subyace al modelo económico hegemónico (p.25).

UNIVERSALIDAD Y CONTEXTUALIDAD

La definición que Salas esgrime de la interculturalidad está explícitamente anclada a una cierta interpretación de la historia de las ideas latinoamericanas, que ha destacado el parámetro de la particularidad de su contexto y una reflexión consecuente que como tal configura una larga tradición de pensamiento crítico, que hunde sus raíces ya en los primeros debates entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI.

Empero la cuestión del contexto posee variadas interpretaciones, problemáticas asociadas y largos debates entre los filósofos, que ni siquiera aceptan unánimemente que sea una problemática filosófica válida en sí misma -sobre todo desde perspectivas académicas fuertemente eurocéntricas-, por ello es que en su esfuerzo permanente de insertarse y continuar esta tradición de pensamiento, Salas va tomando ciertas opciones filosóficas que van precisando y decantando sus primeras afirmaciones panorámicas sobre la cuestión. En este sentido su opción responde a un tipo específico de fundamentación epistemológica en la cual una *cierta noción de contexto* posibilitaría la interacción con una *cierta noción de universalismo*, puesto que su intención no es subsanar una problemática general al respecto, sino hallar vasos comunicantes entre estas dimensiones de la moralidad.

Esto es en definitiva lo que en retrospectiva había estado latente en sus trabajos de los años 90's, puesto que una *hermenéutica* de los registros míticos y narrativos en sus contextos sociales y culturales, corresponden directamente a sus trabajos sobre el mundo mapuche y la interpretación de los símbolos religiosos, y por otra parte a sus esfuerzos por levantar una pragmática que ya se vislumbraba en sus trabajos sobre educación intercultural y la formación de profesores, sobre todo en consideración de las tensiones provocadas por los procesos de modernización acelerada que en Chile se fueron implementando en clave neoliberal; originalmente por la dictadura durante los años 70's y 80's y que se consolidó en los 90's bajo los gobiernos democráticos.

Por lo mismo el aspecto *pragmático* de su reflexión está marcado fuertemente por estos procesos socioculturales, pues una cosa es la hermenéutica de un mundo de vida a través de sus anclajes ético-míticos y otra muy diferente es la justificación suficiente de enunciados éticos anclados en esos mismos mundos de vida -cuestión que Salas tiene muy claro-, puesto que si una filosofía latinoamericana pasa de ser una reflexión contextualizada a ser una reflexión contextualista, se corre el riesgo de realizar -a la inversa- la misma reducción del universalismo respecto a los contextos, así como transformar a la ética en una casuística que como tal desarticularía cualquier posibilidad de enunciados éticos como principios de acción universal contextualizados, o como dirá el autor:

En un segundo plano, se tratará de introducir a los lectores a una breve panorámica, entre dos formas que han devenido clásicas para comprender los problemas éticos y morales en los estudios filosóficos. Por una parte, expondremos una *hermenéutica* de los registros míticos y narrativos en que se sitúan los valores en sus contextos sociales y culturales, y, por otra, presentaremos una

pragmática que afirma la justificación de los enunciados éticos a partir de principios universales (p.17).

Este juego entre juicios éticos como principios universales y el anclaje contextual que releva su pertinencia respecto a determinados cuadros problemáticos, posee al menos dos características fundamentales. Por una parte configura la base epistemológica de una ética intercultural que busca levantarse en clave pragmático-contextual, y por otra parte se instala como búsqueda de una superación de la aparente contradicción irreductible entre lo universal y lo contextual. Así afirma:

En el análisis ético que destacaremos aquí, ambas perspectivas parece que deberían ser corregidas, una por otra, pues ninguna puede dar cuenta por sí sola de los fenómenos morales, lo que aparece presente en las versiones de cada extremo. Al respecto ya se ha sugerido que: “universalismo y diferencia cultural se complementan; de otro modo nos encontraríamos con un universalismo vacío o con posiciones culturales dogmáticas (...) universalismo y diferencia han de ser siempre complementarios, incluso como aspiración ideal (p.23).

Ahora bien, esta corrección a la que se alude tiene una clara orientación fenomenológica, no sólo por referir a “fenómenos morales”, sino también porque se vinculan a una tradición de pensamiento que intenta hacer dialogar un tipo de formalismo ético con los elementos de contenido tomados de los mundos de vida, de ahí que se busque corregir un universalismo vacío y en contrapartida un contexto dogmático. Sin embargo la apuesta de Salas no va por el mero enunciado de dicha complementariedad o incluso como la mera aspiración de ella, sino que pasa por el tamiz de una postura teórica bien definida en donde el papel de R. Kusch resulta fundamental.

En efecto, en este punto de su reflexión las menciones a este autor son explícitas (p.23) y más relevantes aun cuando coinciden directamente con las observaciones que recogemos de Fornet-Betancourt respecto a Hegel, es decir, sobre la idea de que el contexto puede ser reducido a su comprensión lógico-conceptual (Cf. Kusch: 1978, p.258). Por ello es que toma directamente de Kusch su idea de universalización del contexto en donde no se daría una oposición irreductible, sino que el contexto operaría como un *factum* de la eticidad y a partir de él se relevarían recién sus elementos universalizables, o como cita Salas: “Toda cultura tiene en sí misma una alta cuota de universalidad, mejor dicho, logra universalizarse fácilmente” (p.23). Sin embargo la reflexión ética, como hemos señalado, no pasa por la mera constatación de dicho vínculo, sino que pasa por una hermenéutica que releve dichos elementos y una pragmática que los esgrima en un plano de justificación racional, de lo contrario, como también advertimos, o caemos en un universalismo vacío o en una dogmática contextual.

Empero el levantamiento de una ética intercultural implica el esfuerzo de situarse reflexivamente *entre* eticidades y no en la reflexión focalizada sobre una de ellas, es decir, la reflexión intercultural no es aquella que se detiene en la interpretación del núcleo ético-mítico de la América profunda, como diría Kusch, sino en los espacios de tensión entre sus elementos disímiles, por ejemplo entre modernización y tradición, o Estado y pueblos originarios -tópicos transversales de su filosofía-, puntos críticos de la realidad latinoamericana que como afirmaba D.F. Sarmiento en su *Facundo* (1874), implica que en este espacio que denominamos Latinoamérica habitan dos pueblos, dos sociedad en contradicción, aspecto que ha implicado una historia de violencia y exclusión de la cual la ética intercultural intentaría hacerse cargo.

UNA CRÍTICA A LA LECTURA DE SALAS

La tesis fundamental con la que Salas integra las posturas de Maesschalck gira específicamente en torno al libro *Normes et Contextes : les Fondements d'une Pragmatique contextuelle* (2001), vale decir, publicado dos años antes de la aparición de su *Ética intercultural*. Allí la referencia es puntual. Citamos en extenso:

Nos parece que la pragmática contextual que viene desarrollando Maesschalck aporta bastantes luces respecto de esta necesaria articulación: “... la aproximación contextual va a orientarse hacia las estructuras de auto-transformación de los contextos en tanto que son ya condiciones internas a la efectuación de las normas. Se va a interesar a la reflexividad ya operante en el contexto para movilizarla en dispositivos que apuntan a acompañar las prescripciones normativas a fin de que alcancen afectivamente su pretensión (visée) de regulación del orden colectivo”.

El argumento central de la ética intercultural que vamos a desplegar en los siguientes capítulos sigue ambas intuiciones, y apunta a estructurar una propuesta teórica de los niveles discursivos, que articule una perspectiva hermenéutica de los discursos narrativos-axiológicos y una perspectiva pragmática de los enunciados deontológicos (p.63).

Y reforzando esta lectura:

Lo que queremos aportar en los dos primeros capítulos es a la mediación de ciertas categorías provenientes de la ética de la discusión y otras enraizadas en la ética fenomenológica, continuando la sugerencia de la tesis de Maesschalck, es decir, propiciando una teoría discursiva acerca del nexo entre contextos, valores y normas, que no prescinde ni de los aspectos históricos ni antropológicos, pero aprovecha los importantes resultados alcanzados por los estudios del discurso para levantar una ética discursiva sensible a la dinámica contextual (p.67).

Las intuiciones de Maesschalck a las que Salas hace mención son, por una parte, las estructuras de auto-transformación de los contextos en tanto ya operan como condiciones internas de la efectuación de las normas, y por otra parte la reflexividad propia del contexto que acompaña las prescripciones normativas. En otras palabras, el contexto considerado normativamente no es una estructura estática en sí misma resistente a la transformación, sino que se constituye sobre estructuras de auto-transformación, vale decir que desde una perspectiva ética intercultural que busca posicionarse críticamente entre eticidades -cada una con su normatividad-, el levantamiento de un diálogo intercultural no es un elemento que sobrevenga desde una mera deducción normativa, sino desde una proyección de las posibilidades de auto-transformación contenida en los propios contextos. La plasticidad que dentro de ellos, como intuiciones, afectos u orientaciones, van otorgando una significación interpretable y consecuentemente racionalizable en un plano discursivo estructurado, y que como tal va proyectando en el diálogo la posibilidad de nuevas legitimaciones y normatividades. Esto llevado a un plano explícito de discusión ética implica el levantamiento de herramientas reflexivas que permitan orientar, críticamente, esas mismas estructuras que dentro de cada sociedad posibilitan su propia evolución normativa, elemento fundamental de su historicidad y la dinámica propia de los mundos de vida.

Por lo mismo la tarea de una ética intercultural es eminentemente crítica, pues busca tensionar al contexto en sus estructuras de justificación, pero en atención a su necesaria transformación en vista de los desafíos de época, de ahí que estratégicamente se parta de una hermenéutica que releve dichas estructuras reflexivas, para esgrimir consecuentemente enunciados de justificación universal con anclajes de significación en los mundos de vida. Con el objetivo fundamental de levantar puentes que permitan un diálogo intercultural de eticidades que en los ejes reflexivos de Salas, por ejemplo, pueden hallarse entre una eticidad que le da sentido a una determinada concepción de justicia y por otra parte una eticidad emergente que le

da un sentido *otro* a la justicia, generándose un conflicto de racionalidades que debe ser subsanado en vista de una nueva regulación que los considere como actores del mismo colectivo y de una proyección histórica en común. En este sentido la lectura de Salas es una referencia a Maesschalck tomándolo como apoyo conceptual para sus propios intereses filosóficos, desde un contexto problemático latinoamericano y en vista de sus desafíos particulares. Empero esta lectura finalmente instrumental, deja de lado el propósito central que Maesschalck intenta desarrollar en *Normes et Contextes* y que a la postre constituye la base de su crítica posterior.

Por cierto, desde las primeras líneas de este trabajo Maesschalck está interesado en destacar el carácter particular de la investigación, no sólo por su circunscripción al *Centre de Philosophie du Droit* (CPDR) de la Universidad católica de Lovaina -cuestión que se interesa en destacar particularmente-, sino filosóficamente a la posibilidad de “prolongar y evaluar las hipótesis de la proceduralización formuladas a partir de Habermas y de su escuela, gracias a una *teoría general de la normatividad social*, donde la originalidad está en hacer de la relación cognitiva a la norma la clave del movimiento que instituye toda forma de orden colectivo” (p.1), en otras palabras, la originalidad que Maesschalck intenta destacar del trabajo del CPDR está en el levantamiento de una línea de investigación crítica de la ética del discurso esgrimida principalmente por este autor, para “privilegiar un modelo procedural de justificación de las normas” (p.1) que en su definición corresponde a “una idealización de la función pragmática de la interacción argumentada como modo de racionalización de los intereses contextuales en favor de una forma de cooperación social; cultura común, solidaridades naturales y sentimientos de pertenencia” (p.1).

En este punto de inicio de su trabajo, en donde inmediatamente toma una decidida posición filosófica, Maesschalck hace una referencia que puede asociarse directamente con la intención del trabajo de Salas:

Esta vía procedural se revela con un gran interés en una situación social donde el fin del orden convencional se marca en particular por la multiplicación de conflictos de frontera entre los regímenes de justificación. Esta situación no es en sí sorprendente si se la considera como logro natural de la modernización social caracterizada por el politeísmo de valores y la diferenciación de los mundos de vida en función de esta pluralización de regímenes axiológicos (p.2).

Si bien Maesschalck posiciona su crítica en un plano problemático distinto al de Salas hay elementos claramente convergentes, sobre todo la referencia a las tensiones entre los diferentes dispositivos de justificación y la pluralidad axiológica de las normas, gatillados principalmente por los mismos procesos de modernización que preocupan a Salas desde el contexto latinoamericano.

Empero la diferencia fundamental –interpretamos- está en el modo en que la reflexión se vincula con el mundo de vida y la proyección consecuente en la justificación de enunciados, que en Salas apuntaba a un universal contextualizado en donde los diferentes enunciados éticos anclaban su justificación normativa en los mundos de vida, conjugando estas diferentes dimensiones de la moralidad a través de una mirada tanto hermenéutica como pragmática. Ahora bien, Maesschalck no niega la necesidad de esta vinculación entre la normatividad y el contexto, por cierto, sino que la cuestión reposa en el modo en que la ética se vincula pragmáticamente con las problemáticas:

Más que quedarse en la frontera de una antropología semántica y pragmática que tienta limitarse a un principio de no-contradicción performativa, el Centro [CPDR] ha preferido orientar su investigación hacia un modelo lógicamente más prometedor. Aquí se trata de la indecibilidad [indécibilité] pragmática de las formas de vida y de las referencias semánticas que permiten desmarcarse radicalmente de toda hermenéutica del sentido común y de dar un estatus epistemológico en una relación post-convencional a la norma propuesta por Habermas: Lejos de eliminar la relación convencional a la norma, la relación procedural ofrece una vía para decidir en un conflicto oponiendo dos convenciones, un conflicto precisamente indecible en un nivel convencional (p.2).

Como se aprecia, la cuestión fundamental está en el modo de comprender la norma en vinculación con una eventual transformación de la misma; en Salas el objetivo está en levantar puentes entre eticidades a partir de un diálogo argumentado, pero en Maesschalck la cuestión de la creatividad normativa, que apunta al mismo objetivo de transformación de la normatividad, se sostiene a través de una vinculación cognitiva con ella.

Esto implica que entre Salas y Maesschalck el punto crítico radica en que el primero partiría de una consideración de la norma a través de una antropología semántica y pragmática -siguiendo la nomenclatura de Maesschalck⁹- en que la vinculación con ella se daría en el plano convencional de significación a partir, por ejemplo, del sentido común. Sin embargo, si la cuestión pasa por el levantamiento de un diálogo argumentado entre racionalidades, ese elemento hermenéutico anclado en las formas de vida no es suficiente, en la medida que se mueve en un plano de vinculación entre la norma y el contexto lógicamente indecible, es decir, es una propuesta que se levanta sobre la base de una interpretación que si bien tiene por objetivo el diálogo intercultural, lo hace sobre un piso epistemológicamente problemático. Por el contrario, un abordaje post-convencional que interpreta la vinculación entre normas y contextos desde una perspectiva cognitiva, permite reflexionar el conflicto en un plano en donde la decibilidad lógica es posible más allá del mero principio de no-contradicción, permitiendo un diálogo de eticidades bajo condiciones trascendentales de argumentación¹⁰ en un prisma de racionalidad inherente y no derivado, lógica que Maesschalck denominará "lógica de la eventualidad o de lo posible, la lógica modal" a diferencia de una "lógica de subsunción" (p.9)¹¹.

Ahora bien, esta cuestión es la que llevará a la disquisición de Maesschalck a su discusión con la idea de *Arrière-plan* de Searle y el *Habitus* de Bourdieu¹², vale decir, revisa su propia tradición de pensamiento respecto a la vinculación entre las normas y los contextos. Empero la clave de su crítica a Habermas y que repercute posteriormente en Salas, radica en que finalmente la vinculación entre éstos es más bien formal, en la medida que una lectura de su vinculación en clave convencional no permitiría un levantamiento efectivo de una ética de la discusión en la medida que no explicitaría ninguna relación cognitiva entre ellas, por tanto la imposibilidad de una acción comunicativa tendiente a la resolución de conflictos en el espacio público como querría Habermas¹³. Al respecto, la siguiente cita nos parece clarificadora:

A través de este trabajo, nosotros hemos tentado de dar al proceduralismo en ética un piso epistemológico más amplio en consideración de la teoría de la norma hasta sus limitaciones contextuales de aplicación. De un tratamiento puramente formal del trasfondo (*arrière-plan*) como recurso comprensivo, presuposición semántica o regularidad analógica de experiencias originarias, nosotros pasamos a un tratamiento fuerte del contexto a través de la estructura del juicio y la proyección típica. Este tratamiento da la posibilidad de una consideración operativa del contexto (p.311).

⁹ Si bien estos términos no son usados por Salas, es tremendamente significativo notar que Kusch sí apunta explícitamente a una antropología filosófica, ejercicio que a su vez está vinculado fundamentalmente con la idea de una América profunda de la que toma elementos relevantes para su propio concepto de contexto y universalidad.

¹⁰ En esto el eco de la filosofía de Kant es fundamental, esgrimiendo conceptos tales como "imaginación" "esquema", "típica", etcétera.

¹¹ En este aspecto lógico de la argumentación la influencia de Ladière es sustantiva.

¹² Toda la primera parte del trabajo y la publicación previa de varios textos publicado en los *Camets* del CPDR, especialmente la serie de 3 artículos con el mismo título de este trabajo.

¹³ La crítica de Maesschalck a Habermas no se agota en este trabajo, sino más bien se inicia en él. De todas maneras, a modo de nota, es plenamente consciente de las referencias al empleo cognitivo del lenguaje o el empleo comunicacional del lenguaje que Habermas realiza en sus Lecciones de 1970 (p.38). En definitiva, si hay un punto central de esta polémica, podría formularse como una crítica a los presupuestos epistemológicos de una ética del discurso (p.43), que en lo que nos interesa, parte, entre otros elementos, de esta relación convencional entre las normas y los contextos.

Aquí hay básicamente dos elementos en juego; por una parte el objetivo de dar al proceduralismo ético un piso epistemológico en consideración de su aplicación contextual, vale decir, reflexionar y fundamentar al proceduralismo en consideración de su aplicación concreta; y por otra parte lo que Maesschalck llamará el “tratamiento fuerte del contexto”, es decir, superar el “tratamiento puramente formal” del *arrière-plan* que en perspectiva del pensamiento de Salas se correspondería a las ideas de contexto y mundo de vida¹⁴. Es por ello que en definitiva la crítica a Habermas que repercute en Salas corresponde a dicha insuficiencia epistemológica en la fundamentación de la intervención ética y en la formalidad con que se abordaría dicho trasfondo de significación, en donde no se pasaría de una consideración como “recurso comprensivo”, “presuposición semántica” o “regularidad analógica de experiencias originarias”, vale decir, como una hermenéutica que busca en los mundos de vida una mera justificación de enunciados sin consideración de la vinculación pragmática entre la norma y el contexto en vista de una transformación normativa, lo que implicaría un desafío material -en oposición a formal- de aplicación en donde se pone en juego un abordaje post-convencional cognitivo con posibilidades efectivas de argumentación y asimilación crítica en la decibilidad. Para resumir, Maesschalck apuesta por un flujo de significación de los enunciados y un reflujo de aplicación racional en un diálogo argumentado, y no por el flujo hermenéutico de justificación semántica que podríamos asumir en Salas a partir de esta lectura de *Normes y Contextes*.

LA CRÍTICA DE MAESSCHALCK

Como ya hemos señalado, la crítica sistemática que Maesschalck realiza a esta propuesta de una ética intercultural ocurre casi 10 años después y en un cuadro bastante preciso de su evolución filosófica, a propósito de su acercamiento a la opción decolonial y la necesidad de ir clarificando posiciones.

Sobre esto una primera aproximación temática es el cambio de nombre de su presentación en Luxemburgo, pasando de, traducimos, *Contra el postulado de simetría. Ética decolonial y subjetivación a La interculturalidad confrontada [face à] a la opción decolonial: subjetivación y desobediencia*. Ahora bien, el contenido de estos textos es idéntico, pero el título ofrece dos ángulos de entrada; el primero respecto a la simetría y el segundo la confrontación crítica entre la interculturalidad y la opción decolonial.

Las primeras líneas de este texto son explícitas en su vinculación con el trabajo de Salas y ofrece al mismo tiempo una interpretación y una clasificación de sus elementos constitutivos: “Nuestro recorrido sobre las cuestiones de la interculturalidad se sitúa en una perspectiva específica, aquella que se releva de la ética de la interculturalidad tal como ha sido definida especialmente por Ricardo Salas-Astráin en su obra *Ética intercultural*” (Maesschalck: 2014, p.3). También ofrece una interpretación general que enmarca su trabajo en dos líneas filosóficas más generales: “Esta perspectiva moviliza dos fuentes epistemológicas mayores: La hermenéutica filosófica de un lado, tal como fue elaborada de Dilthey a Ricoeur y Gadamer, y por el otro lado la pragmática comunicacional y reconstructiva, tal como se construye de Apel y Habermas a Jean-Marc Ferry y Axel Honneth” (p.3). Y finalmente acota la cuestión intercultural del siguiente modo:

En su obra, R Salas-Astráin muestra que el intercambio intercultural se debe elaborar colectivamente sobre la base de los conflictos y de las contradicciones propias entre grupos en sociedad y que esa elaboración de intercambio no llegaría a su capacidad de producir nuevas formas de vida sin la condición de poner en marcha diferentes competencias discursivas propias

¹⁴ La traducción de este término puede resultar compleja en su uso filosófico, puesto que la idea de “trasfondo” o literalmente “plano de atrás” es una indicación más bien espacial, en cambio para la reflexión de Salas indica claramente un trasfondo de significación, por tanto con una connotación semántica intrínseca que en el francés de Maesschalck debe ser explicitada.

de las interacciones racionales –la narrativa, la argumentación y la reflexividad- en un proceso continuo de traducción permanente que incorpora los límites de cada mundo de vida (p.3).

En esta última observación se aprecian tres elementos interconectados; por una parte que la interculturalidad es un *intercambio colectivo* que asume como base el conflicto y las contradicciones de la sociedad; que este intercambio intercultural, sobre la base de esas tensiones sociales, no es posible sino a condición del despliegue de *competencias discursivas*, a saber, la narrativa, la argumentación y la reflexividad; y que como elemento articulador, la interculturalidad reposa sobre un ejercicio permanente de *traducción* con el objetivo de incorporar los elementos diversos de los mundos de vida en conflicto y contradicción. En otras palabras, Maesschalck destaca, por decirlo así, la operatividad de la ética intercultural explicitando primero el escenario problemático, luego los medios de intercambio y finalmente el ejercicio permanente que la sostiene.

Ahora bien, esta operatividad es la que le permite clasificar, a su vez, que este esfuerzo se encuadra no sólo en las corrientes epistemológicas antes señaladas, sino en un plano de discusión mucho más amplio que “da una importancia primordial al intercambio social de las competencias de aprendizaje de los actores, gracias a los procesos de participación en la resolución de conflictos” (p.3), apuntando incluso a líneas tales como el “social learning” en el experimentalismo democrático. Así entonces encuadra su postura entre autores tales como D. Schön y N. Chomsky a través de ideas como “teorías de las organizaciones” o “gramática generativa”.

En general este encuadre de la operatividad de la ética intercultural de Salas podría perfectamente ser revisado, ampliado o incluso criticado, considerando que es una interpretación más preocupada de ubicarla dentro del mapa de debates filosóficos contemporáneos -cuestión interesante-, pero no como una crítica directa a sus posturas. Incluso más, si vamos más allá del aparente tono restrictivo de esta clasificación, también permite señalar, por ejemplo, la relevancia de una postura como ésta en el concierto filosófico actual, sus líneas de conexión con importantes autores de diferentes tradiciones y sobre todo aportar en debates tremendamente relevantes en estos días. Empero nos parece que aquí la preocupación primera de Maesschalck es ubicar a Salas dentro de su propio horizonte de debate, lugar desde el cual recién podría acercarse a una crítica frontal.

En este punto la lectura de Maesschalck destaca un aspecto relevante de esta posición filosófica y recoge gran parte de su interpretación respecto a la justificación de enunciados sobre la cual discutía en *Normes y Contextes*:

Desde que se intente tomar específicamente ese proceso generativo de la significación a través de la simetrización, se pasa de una *atención selectiva* (de primer orden) a una *atención generativa* (de segundo orden). A partir del momento donde una atención como esa se pone en discusión, una búsqueda deviene posible. En las situaciones de conflicto de interés entre diferentes grupos, la ventaja de una tal atención es de permitir abrir la caja negra sobre las cuales se apoya cada uno de los grupos para justificar su posición (p.5).

En efecto, la justificación de enunciados a partir de un contexto determinado implica la tarea hermenéutica de comprender sus resortes de significación, que en un plano de diálogo intercultural -que parte del reconocimiento de la tensión social, el ejercicio de competencias discursivas y la traducción como medio de intercambio-, conlleva relevar los elementos en donde se anclan los enunciados normativos, pasando de una atención selectiva que se focaliza en los más relevantes o fundamentales, a un tipo de interpretación que pone atención en el proceso que va desde el mundo de vida al ejercicio performativo de los mismos, que como afirma Maesschalck, abre esa “caja negra” desde donde se nutre la significación, pero que no es necesariamente evidente o tematizada por los actores concernientes, vale decir, el *Arrière-plan* o el *Habitus*.

Empero el problema fundamental que Maesschalck ve en la propuesta de Salas deriva precisamente de un análisis de esta ventaja. Citamos.

En el caso de la ética intercultural, lo más problemático nos parece que está en la paradoja que significa afirmar, por una parte, la necesidad de reconocer la asimetría en los contextos experienciales, y por otro lado, buscar insertarse en la producción del diálogo en una forma de proceso de traducción basado sobre el postulado de simetrización de las relaciones entre grupos: el camino discursivo deviene en sí el espacio de una nueva experiencia común capaz de asegurar una comprensión mutua que conlleva una nueva producción semántica (p.5).

Aquí lo central es la paradoja de una ética intercultural que parte del conflicto como base inequívoca de su justificación, pero que en la búsqueda de puentes de diálogo que apunten a la resolución de conflictos los suspende en favor de una traducibilidad que supone el desplazamiento de ellos como condición, es decir, la asimetría que aparece como punto clave de la conflictividad del contexto latinoamericano, ameritaría que ese mismo conflicto no sea un elemento relevante como condición del proceso permanente de traducción propia de la operatividad de la ética intercultural; en eso consistiría la paradoja que critica Maesschalck. Y continuando su observación: "Las asimetrías de información y los ángulos de comunicación son así considerados como desplazables e incorporables en favor de un proceso que en definitiva podría calificarse de esencialmente constructivista" (p.5)¹⁵.

En efecto, Salas, citando a Arnaiz, afirma de la traducción vinculada a la interculturalidad: "El punto de partida efectivo para el diálogo intercultural en nuestra situación actual consistiría en diálogos entre traductores" (p.213), entendiendo por éste, y fuertemente influenciado por Ricoeur, "el intermedio de la comprensión del lenguaje del otro a partir de las posibilidades que abre mi propio lenguaje y el lenguaje del otro, reconociendo que existen ciertas condiciones que preparan el trabajo de distancia y pertenencia, y que asimismo tiene sus riesgos y limitaciones" (p.213), condiciones que, siguiendo a Maesschalck, implicaría tácitamente el desplazamiento de la asimetría para lograr, en un plano simétrico, este ejercicio de traducción.

Sin embargo la referencia clave que Maesschalck destaca del texto de Salas (p.5), es una cita de éste a un texto de De Vallescar titulado *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad* en donde se hace explícito el desplazamiento de la asimetría como condición de traducción. Cita Salas: "Sólo bajo las condiciones de no-dominio entre culturas es posible lograr cierta limitada habilidad de traducción" (p.215).

Aquí obtenemos, finalmente, una cierta clarificación de lo que Salas y Maesschalck están subentendiendo cuando refieren a asimetría, puesto que en términos interculturales consistiría en el tipo de relación conflictiva que se establece entre eticidades sobre la base de la *dominación* de una cultura sobre otra, entre una cultura dominante y una cultura dominada, o bien entre una cultura que en un gesto violento -incluso coactivo- se superpone a otra anulándola o reprimiéndola en su significación. Dicho en otras palabras, la paradoja consistiría en que la condición de intercambio intercultural supondría el desplazamiento de este dominio como condición de la traducción, o sea, para resolver el problema éste debe ser retirado del mismo diálogo que pretende resolver, por tanto se expresaría como un diálogo más bien focalizado en las problemáticas propias de la traducción antes que en el problema intercultural mismo. Por otra parte, y en contraste, podríamos afirmar que hipotéticamente Maesschalck apostaría más bien por un tipo de diálogo intercultural en donde el conflicto sea parte inherente del mismo diálogo de resolución, por tanto lo estaría posicionando desde un ángulo distinto en donde no sólo entran en juego los actores concernientes, sino todo un dispositivo de apoyo profesional que permite destrabar *in situ* el conflicto manifestado, de ahí su interés por replantear la tarea del filósofo bajo la figura del eticista [*éthicien*], entendido como un profesional que

¹⁵ En el mismo lugar afirma también que la interculturalidad, en esta paradoja "constructivista", se vincula con el programa de Colonia con el constructivismo interactivo y las políticas de análisis deliberativo de J.E Innes y D.E Booher.

desde su experticia en ética es capaz de esgrimirla como una práctica de intervención intelectual. Esta es la idea que desarrolla copiosamente en su libro *Transformations de l'éthique* de 2010.

Empero si jugamos con los cambios de título de esta reflexión crítica, efectivamente la cuestión se juega en contra del *postulado de simetría*, confrontando críticamente la interculturalidad esgrimida bajo ese parámetro, con una opción decolonial que considera a la asimetría como un elemento fundamental y constante de los conflictos sociales y el levantamiento de una ética orientada a proceduralizar los aportes reflexivos, problemática que a la postre, una vez criticada la postura de Salas, ocupará el resto de las páginas de su presentación en Luxemburgo.

RUDIMENTOS PARA UNA RESPUESTA

De los textos publicados por Salas posteriores al 2014 no existe una réplica directa que intente hacerse cargo de estas observaciones de Maesschalck, sin embargo es posible proponer algunas intuiciones generales que permitan vislumbrar una continuación de este debate sobre la base de algunas ideas expresadas en su *Ética intercultural* y el desarrollo posterior de su pensamiento.

Aquí la tesis que nos parece fundamental es la siguiente y se halla dentro de las mismas páginas a las que Maesschalck pone especial atención:

Esta referencia al modelo de la traducción es significativa para cerrar, por ahora, las tres problemáticas señaladas: del diálogo intercultural en contextos a-simétricos, la cuestión de la inconmensurabilidad del otro y la posible derivación de reglas en contextos específicos de a-simetría que permiten sostener una idea fuerte de la relación de traducción entre los mundos de vida, no a partir de una exageración de la comprensión total ni de la incompreensión total (p.214).

En general la crítica de Maesschalck nos parece acertada y se ajusta con mucha precisión a los textos, sin embargo notamos también que en Salas existe al menos un esbozo de un tipo de traducción que no responde únicamente a las problemáticas inherentes a ella en términos de lenguaje, sino que se acerca a un tipo de traducción que no escamotea la asimetría.

Esto es lo que notamos en su idea de una “relación de traducción” en sentido *fuerte*, es decir que en el marco de una ética intercultural la cuestión de la traducción si bien se refiere a ese postulado de simetría, la intención final está en un tipo de traducción ajustada a los requerimientos del problema propio de la asimetría que gatilla la reflexión, en donde la cuestión no se juega en dicha exageración de la comprensión ni de la incompreensión, sino en el justo equilibrio en donde se da la incompreensión previa en la asimetría y las posibilidades de una comprensión que aún dentro del cuadro asimétrico, instala como *horizonte de posibilidad* y no como *condición de posibilidad*, una simetría como espacio de diálogo ideal, como punto de referencia para la resolución de conflictos, pero no como espacio procedural y exclusivo para ello.

Si bien esta lectura que esbozamos no es una cuestión que Salas explicita de ese modo, nos parece que corresponde a uno de los propósitos importantes de su propuesta, puesto que si bien la cuestión de la traducción es clave y se encarga de afirmarlo, la relación entre la hermenéutica y la pragmática no se daría en un plano lineal de reflexión, en donde se diera una vinculación de grados de universalidad y justificación contextual que arribaría a una supresión del conflicto, sino que el conflicto estaría determinando radicalmente dicho plano de universalización y justificación, como un trasfondo:

Parece que esta concepción de las funciones discursivas que requiere un nexo de la hermenéutica y de la pragmática, se concentran alrededor de la cuestión fundamental de saber cómo las normas y los valores se articulan a partir de la actividad aplicativa en el marco de un contexto conflictivo (p.214).

Ahora bien, en este sentido nos parece que la cuestión de la asimetría y el conflicto intercultural asociado, es algo que Salas no sólo considera como inherente a una ética intercultural, sino que juega un papel fundamental en su modo estructurarla, como un a priori de la acción, por tanto no podría ser desplazado en la medida que, precisamente, desestructuraría el fundamento problemático de la cuestión y por tanto carecería de sentido:

Es decir, el conflicto debe aparecer como una estructura constituyente al diálogo intercultural, él será entendido como un cierto a priori de la acción contextualizada, de manera que habría que entenderlo entonces siempre en plural frente a contextos heterogéneos y de un modo más neto, asumiendo crecientes formas dispares y plasmándose en niveles discursivos diversos (p.33).

Además, por otra parte, cuando señala cinco criterios para el diálogo intercultural (p.217 y ss), todos están claramente levantados en consideración atenta de la conflictividad, vale decir, no son criterios para un diálogo simétrico, sino eminentemente asimétrico, asumiendo toda la conflictividad del diálogo de racionalidades, por ejemplo cuando plantea estos mismos *criterios reguladores* (p.218), la necesidad de partir de *formas argumentativas históricas de facto* que son un elemento fundamental de la problemática que rebasa una mera traducción abstracta (p.219), acentuando aún más este elemento fáctico-conflictual cuando señala la necesidad de *asumir los intereses en fricción* (p.219), bien cuando señala también la necesidad de *analizar la brecha entre todos los conflictos existentes* (p.221), y finalmente el más interesante al respecto, cuando refiere a que *todo recurso a la violencia queda descartada* al momento de definir normas contextuales en conjunto (p.222). En otras palabras, la no-violencia ideal es un horizonte de posibilidad de un diálogo absoluto, pero en el diálogo mismo, con sus rugosidades, lo que se busca anular es el recurso a la violencia para imponer criterios normativos, por tanto lo que indican estos criterios reguladores es que el diálogo intercultural no es posible en las mismas condiciones concretas en las que se expresa la problemática, sino que implica una suerte de “epojé” de la violencia fáctica para poder entrar en un plano de diálogo intercultural. Este diálogo debe mantenerse permanentemente regulado en consideración de esta condición mínima, dicho de otra manera, no puede desplegarse bajo las mismas condiciones de asimetría fáctica, sino bajo condiciones reguladas de asimetría que posibilitarían despejar y relevar aspectos de las relaciones de dominación y coacción que dificultan o cierran toda posibilidad de resolución de conflictos, para sortear en un plano de asimetría intervenida intelectualmente un diálogo que se anticipa complejo, lento y con permanentes correcciones y recapitulaciones. En este sentido si bien la ética intercultural de Salas efectivamente refiere a dicha simetría que muestra Maesschalck, está no correspondería a una paradoja en la articulación básica de una ética intercultural, sino a un postulado estratégico que asume la conflictividad de los contextos asimétricos y la imposibilidad de un diálogo bajo esas mismas condiciones sociales.

Empero esta lectura viene más bien orientada por el despliegue posterior del pensamiento de Salas que permite clarificar estos puntos críticos que Maesschalck se encarga de explicitar. En efecto, consideramos que, apegados al texto, lo que hace Salas para tratar la cuestión de la asimetría es tomar elementos que no se van precisando sino posteriormente en su trabajo, por ejemplo no es casual que la idea de traducción o la idea de no-violencia sean tomadas de Panikkar, Ricoeur y De Vallescar, acertadamente por cierto, pero que progresivamente van quedando cortas para los desafíos reflexivos que comienzan a manifestarse en esta publicación y que en esta lectura retrospectiva logramos explicitar apoyándonos en el desarrollo de sus ideas en texto recientes, en donde incluso, a la inversa de Maesschalck –parafraseando–, se plantearía una opción decolonial confrontada a la crítica intercultural¹⁶, cruce que hasta donde tenemos noticias Maesschalck no siguió desarrollando.

¹⁶ Cf. Reconfigurations identitaires, décolonialité critique et capitalisme global en Amérique du Sud (2016). Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano (2019a). Justificación de las identidades culturales, teoría crítica intercultural y derechos humanos (2019b).

Además, de diferentes formas, en vez de seguir caminos filosóficos divergentes es explícito que Salas ha ido desarrollando una lectura muy crítica de la ética del discurso en la perspectiva de Habermas (2019), o bien ha realizado trabajos de profundización de los contextos asimétricos latinoamericanos en planos muy concretos, como las problemáticas sobre la justicia y los derechos humanos frente a las Multinacionales o los desafíos jurídicos en el Wallmapu¹⁷, posturas que desde una perspectiva particular han ido acercando significativamente el pensamiento de estos dos autores, por tanto en vez de ser una crítica inapelable, una eventual respuesta desde la filosofía de Salas se ha ido dando más bien de forma gradual y por un desafío reflexivo que en su *Ética intercultural* recién se venía instalando, pero que visto en perspectiva, con varios años de diferencia, se muestra con toda evidencia.

CONCLUSIONES

Es claro que en los últimos años el acercamiento entre la filosofía intercultural y la opción decolonial se ha hecho patente a partir de numerosas investigaciones que se plantean en una clave de reflexión intercultural-decolonial, exhortando a una necesaria pregunta por su vinculación real y fundamentada desde un plano crítico, en la medida que desde importantes representantes de estas corrientes hay más bien una omisión mutua o una crítica tajante como la que esgrime Walsh en alguno de sus textos (2007; 2010).

Sobre ello el diálogo crítico entre Salas y Maesschalck es relevante, puesto que permite abordar una confrontación directa entre una perspectiva intercultural y una opción decolonial, posicionando nudos concretos de reflexión que no es fácil de hallar a pesar de la numerosa bibliografía en cada una de estas líneas de trabajo. En este sentido un análisis de este encuentro nos permite relevar algunos de estos elementos para vislumbrar problemáticas por clarificar y puentes de contacto que permitan una reflexión más profunda en esta vinculación reflexiva y pasar de una intuición de aquella a una fundamentación teóricamente suficiente.

Ahora bien, uno de los grandes aportes de Maesschalck al confrontarse con la ética intercultural de Salas es posicionar tácitamente la dimensión pragmática de la opción decolonial que en autores como Mignolo, Quijano o Castro-Gómez no se aprecia con total claridad; del mismo modo que la propuesta de Salas desde un inicio está concebida sobre esa perspectiva pragmática y tampoco es un elemento que pueda apreciarse con total claridad en autores como Fomet-Betancourt. Por ello desde la base el encuentro entre estos autores girará fundamentalmente bajo la clave de una reflexión filosófica con una clara perspectiva de intervención intelectual, de ahí que la pregunta crítica se posicione en la consideración pragmática de la norma y la proceduralización pero sin criticar mayormente una hermenéutica de los mundos de vida, al contrario, lo que se problematiza es la formalidad en la justificación de los juicios derivados comprensivamente de los contextos conflictivos. Empero este diálogo no se realiza desde una perspectiva general del problema, sino que el punto de anclaje y la particularidad en el abordaje de la cuestión radica en un modo de comprender la reflexión ética como *crítica social* y el abordaje directo y el diseño de estrategias reflexivas para la resolución de las problemáticas y sufrimientos sociales: en el caso de Salas desde una perspectiva intercultural focalizada en las problemáticas latinoamericanas y fuertemente referidas al pueblo mapuche, y Maesschalck desde las problemáticas vinculadas a los movimientos sociales y las comunidades de base, del cual su vinculación con la situación política de Haití es decisiva desde el inicio de su trabajo (1991; 1999).

Ahora bien, más allá de estas coincidencias teóricas de base que los diferencian notablemente de otros autores anclados en estas mismas perspectivas, y que los instala como puntos significativos para discutir la cuestión intercultural-decolonial, es necesario señalar que la idea de contexto en términos prácticos difiere

¹⁷ Cf. Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile) (2019d). Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile) (2018). Les Enjeux de la Rationalité Politique: Médiation et Conflits Inter-éthniques. Un Point de vue Politique Latino-américain (2017).

notablemente entre ellos. En efecto, Salas parte de un contexto de reflexión ética sobre la base de una democracia muy distinta a la de Maesschalck, en cambio éste concibe el abordaje “fuerte” del contexto bajo una figura democrática mucho más sólida y estable, de ahí que evidentemente las reflexiones tengan acentos y tiempos distintos. Salas, por ejemplo, no podría plantear una perspectiva de diálogo intercultural en el contexto histórico-cultural latinoamericano y su espacio público asimétrico, donde incluso las instituciones encargadas de vehicular las problemáticas interculturales adolecen de fallos estructurales, actitudes cerradas y contumaces de siglos, bajo intereses políticos y económicos muy distintos a los que subrepticamente alimentan las propuestas de diálogo y la resolución de problemas en Maesschalck. Por ello notamos que constituye una diferencia significativa entre ambos autores y tensiona internamente este diálogo crítico, en la medida que mientras Maesschalck está preocupado del encuadre contextual de las normas, Salas está mucho más preocupado de las limitaciones del enunciado a partir del contexto de aplicación latinoamericano. Es por ello que un sentido “fuerte” de la traducción implica la consideración permanente de la asimetría que en *Ética intercultural* está aún atada a un sentido “débil”, más preocupada de una traducción lingüístico-dialógica que de una traducción político-normativa, es decir, de una ética intercultural en tránsito hacia una perspectiva abiertamente política que sí coincidiría posteriormente con las propuestas de Maesschalck.

Por todo ello es posible señalar que el diálogo crítico entre los dos autores referidos se ha ido trenzando a través de los años, tocando puntos tremendamente relevantes en la articulación incipiente entre interculturalidad y decolonialidad y con un acento diferenciador en una interpretación de los conflictos sociales con una explícita orientación de intervención. Por lo mismo constituye un diálogo transatlántico que ofrece enormes posibilidades de profundización, de contacto con numerosas disciplinas sociales y humanas y una línea de pensamiento que, por sus características particulares, acerca la hipótesis de una Escuela de pensamiento neolovainense, que aborda críticamente la interculturalidad y la decolonialidad bajo el prisma de una reflexión pragmático-normativa.

BIBLIOGRAFÍA

- BERMÚDEZ, J.P. (2011). Modernité/Colonialité-Décolonialité : une critique sociale autre. En Maesschalck, M., & Loute, A. (Coord). *Nouvelle critique sociale. Europe – Amérique Latine, aller – retour*, p.195-231.
- BIAGINI, H. & ROIG, A.A (D). (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- DE VALLESCAR, D. (2003). *Cultura, multiculturalismo, e interculturalidad: Hacia una racionalidad intercultural*. Madrid: Perpetuo socorro.
- DUSSEL, E., APEL, K-O (2005). *Ética del discurso y Ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E., MENDIETA, E., & BOHÓRQUEZ, C. (Ed). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]*. México: Siglo XXI.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2014). Liberación e interculturalidad en el pensamiento latinoamericano actual. En *Concordia*, Band 62, p.73-94.
- LADRIÈRE, J. (1997). *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur, Artel, Québec: Fides.
- KUSCH, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. En *Obras completas* (2000), t.3. Rosario, Argentina: Fundación Ross.

- MAESSCHALCK, M. (1991). *Jalons pour une Nouvelle éthique. Philosophie de la libération et Éthique sociale*. Louvain-la-Neuve : Institut Supérieur de Philosophie UCLouvain.
- MAESSCHALCK, M. (1994). *Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu*. Bruxelles : Facultés Universitaires Saint-Louis.
- MAESSCHALCK, M. (1997). Normes et Contextes. Serie de 4 artículos publicado en *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°32-33-34. CPDR-UCLouvain.
- MAESSCHALCK, M., JEAN, J-C. (1999). *Transition politique en Haïti. Radiographie du pouvoir Lavalas*. Paris, Montreal: L'Harmattan
- MAESSCHALCK, M. (2001). *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*. Hildesheim/Zürich/New York: OLMS.
- MAESSCHALCK, M. (2006). Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face à Ricoeur. En *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°123. CPDR-UCLouvain.
- MAESSCHALCK, M. (2009). Los desafíos del giro contextualista y pragmatista en ética. En *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°144. CPDR-UCLouvain.
- MAESSCHALCK, M. (2010). Los desafíos del giro contextualista y pragmatista en ética. En Salas, R (Ed). *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*. Santiago de Chile: UCSH-UCT.
- MAESSCHALCK, M. (2010). *Transformation de l'éthique. De la Phénoménologie radicale au Pragmatisme social*. Bruxelles, Berna, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- MAESSCHALCK, M., & LOUTE, A. (Coord). (2011). *Nouvelle critique sociale. Europe – Amérique Latine, aller – retour*. Italia: Polimetrica.
- MAESSCHALCK, M (2012). Contre le postulat de symétrie. Éthique décoloniale et subjectivation. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/318685481_ethique_decoloniale_etsubjectivation
- MAESSCHALCK, M. (2014). L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance. En *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°162.
- MAESSCHALCK, M. (2016). Contre le postulat de symétrie. Éthique décoloniale et subjectivation. En Cicotti, C., Cuoghi, S. (Eds). *La Rencontre avec l'autre. Phénoménologie interculturelle dans 'Europe contemporaine*. Bruxelles, Berna, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien: Peter Lang.
- SALAS, R., DEVÉS, E., & OSSANDÓN, C. (Ed). (1982). *Conceptos latinoamericanos*. Santiago de Chile: UAHC.
- SALAS, R. (1984). *La filosofía moral en la obra de Andrés Bello* (tesis de grado). Pontificia Universidad católica de Chile, Santiago de Chile.
- SALAS, R. (1989). *Herméneutique, Symbole, et Langage religieux : une interprétation de l'univers mapuche, à la lumière de la pensée de Paul Ricoeur. Vers une Philosophie herméneutique de la religion* (tesis de doctorado). Université Catholique de Louvain, Bélgica.
- SALAS, R. (1995). Pour une éthique des convictions. Religion et rationalisation du monde vécu (reseña). En *Revue philosophique de Louvain*, quatrième série, t. 93, n°3, p.467-470.
- SALAS, R. (1996). *Lo sagrado y lo humano*. Santiago de Chile: Pía sociedad de San Pablo.

SALAS, R. (2003). *Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago de Chile: UCSH.

SALAS, R. (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. 3 Tomos. Santiago de Chile: UCSH.

SALAS, R. (2006). Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia. Sobre el debate entre la ética de la liberación y la ética intercultural. En *Veritas*, vol. I, n°15, p.313-328.

SALAS, R. (2016). Reconfigurations identitaires, décolonialité critique et capitalisme global en Amérique du Sud. En Gómes-Muller, A. (Ed). *Le postcolonial en Amérique latine : débats contemporains*. Paris: Kimé.

SALAS, R. (2017). Les Enjeux de la Rationalité Politique: Médiation et Conflits Inter-éthniques. Un Point de vue Politique Latino-américain. Texto de la conferencia realizada en el *Colloque international Jean Ladrière: "Hermeneutique de l'existence et praxis de la vie socio-politique"*, realizado en la Université Catholique de Louvain, Bélgica.

SALAS, R., FAÚNDEZ, J. (2018). Justicia e interculturalidad. Conflictos y desafíos jurídico-políticos en el Wallmapu (Chile). En Ledesma, M. (Coord). *Justicia e interculturalidad. Análisis y pensamiento plural en América y Europa*. Perú: Tribunal constitucional del Perú, p.693-737.

SALAS, R. (2019a). Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano. En *Utopía y praxis latinoamericana*, año 24, n° extra 1, p.16-27.

SALAS, R. (2019b). Justificación de las identidades culturales, teoría crítica intercultural y derechos humanos. In Faúndes & Ramírez (Eds.), *Derecho Fundamental a la Identidad Cultural. Abordajes plurales desde América Latina*. Santiago, Temuco, Ed. Universidad Autónoma, 2019.

SALAS, R. (2019c). Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas. En *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), n°55, p.163-181.

SALAS, R. (2019d). Justicia contextual, derechos indígenas y empresas multinacionales en Ngulumapu (Chile). En *Revista nuestraAmérica*, v.7, n°14, Ediciones nuestraAmérica desde Abajo, Concepción, p.315-336.

SARMIENTO, D.F. (1974). *Facundo o civilización y barbaria en las Pampas argentinas*. Paris: Hachette.

WALSH, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. En *Revista educación y pedagogía*, vol. XIX, n°48.

WALSH, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. En *Tabula rasa*, n°12, enero-junio 2010, p.209-227.

VV.AA. (1998). *Boletín de filosofía*, n° 9, 3 tomos. Santiago de Chile: UCSH.

BIODATA

Crístián VALDÉS NORAMBUENA: Chileno, Dr. En filosofía por la Université Catholique de Louvain. Investigador visitante post-doctoral en el Centre de Philosophie du Droit de la misma universidad (2018-2020). Líneas de investigación: Filosofía intercultural, Opción decolonial, Cruce crítico entre el Pensamiento latinoamericano y el Pensamiento europeo.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 34-40
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Miradas decoloniales, interculturales y ecología política en la gobernanza de territorios

Decolonial, intercultural and political ecology looks at the governance of territories

Noelia CARRASCO

noeliacarrasco@udec.cl

Universidad de Concepción, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633746>

RESUMEN

Los procesos de gobernanza de territorios exigen un esfuerzo especial por abrirnos a las diversas comprensiones que circulan en torno a sus vocaciones productivas y condiciones de diversidad. Para ello, proponemos reflexionar desde perspectivas decoloniales, interculturales y ecológico políticas en torno a procesos de gobernanza de aguas en territorios marcados por la convivencia del capitalismo transnacional con economías y culturas campesinas e indígenas. Los casos de referencia empírica, proceden de las regiones de Biobío y Ñuble, en el Centro Sur de Chile, en que actores y actantes del sistema socrionatural determinado por las plantaciones de monocultivos forestales, se enfrentan cotidianamente a dialogar, negociar y confrontar sus comprensiones múltiples en torno al agua.

Palabras clave: Agencias, aguas, capitalismo, locales, saberes, territorios.

ABSTRACT

The processes of territories governance require a special effort to open ourselves to the diverse interpretations that circulate about its productive vocations and conditions of its diversity. To do so, we propose to reflect from decolonial, intercultural and ecological-political perspectives surrounding water governance processes in territories marked by the coexistence of transnational capitalism with peasant and indigenous economies and cultures. The empirical reference cases come from the regions of Biobío and Ñuble, in the South Center of Chile, where the actors and actants of the socrionatural system determined by plantations of monoculture forestry, face daily dialogue, negotiate and confront their multiple understandings around the water.

Keywords: Agencies, water, capitalism, local, knowledge, territories.

Recibido: 10-10-2019 • Aceptado: 05-11-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

Desde un acercamiento antropológico – provocado por la ecología política de tercera y cuarta generación, es decir, ontológica y decolonial - la cuestión del agua en la actualidad es un fenómeno polifónico y gravitante en los procesos de desarrollo y convivencia en los territorios. Constituye un fenómeno total, en los sentidos sociológicos de lo social – a decir de Latour – pero ante todo, un ensamblaje de valores, sentidos y lenguajes, observables a través de prácticas y procesos tales como:

- las organizaciones de agua potable rural
- las críticas a las plantaciones forestales por el alto consumo de agua y el empobrecimiento de los suelos
- la gestión y conservación de la biodiversidad por parte del Estado y empresas forestales
- la intervención pública en general (municipal, regional, nacional), para propiciar la gobernanza y la superación de la crisis hídrica.

El problema que interesa abordar, es el de la gestión de la crisis hídrica que atraviesa actualmente a los territorios indígenas y campesinos, marcado por los desarrollos autoexpansivos del capitalismo que han logrado permear zonas íntimas de los sistemas productivos y culturales locales. Las interrogantes centrales de este trabajo, versan sobre las condiciones para el diálogo de saberes en contextos de hegemonía económica y cultural del capitalismo transnacional, donde se des-encuentran y negocian de modo permanente distintas versiones sobre la naturaleza, dualistas y relacionales, organizadas a la vez en estructuras evidentemente desiguales pero en ningún caso estáticas o uniformes. Muy por el contrario, la cuestión de la escasez hídrica y las implicancias de la desertificación en estos territorios son en sí mismas las interacciones, conflictos y procesos no lineales que, en la cotidianeidad, alimentan de sentido al pensamiento ambiental social y a la crítica social y política a los extractivismos. El presente texto, tiene como finalidad reflexionar en torno a los cursos de las interacciones que se producen para garantizar el acceso al agua, visualizando las posibilidades del diálogo entre saberes culturalmente diversos y políticamente desiguales.

El eje conceptual, a saber, ético político y metodológico, de la presente reflexión es la cuestión del diálogo de saberes en el marco de la superación de la dicotomía naturaleza/cultura y la aplicación de miradas basadas a los ensamblajes sionaturales que se construyen y reproducen en nuestros territorios. Estas miradas, tienen una base común en las propuestas de redefinición de lo social hechas por Bruno Latour (2005), a partir de las cuales el foco se centra en las interacciones, las contradicciones, las agencias y lo que este autor llama “las asociaciones”. Desde esta perspectiva, se hace posible liberar al ejercicio reflexivo de la presión hipotético deductiva y abrirnos a la imaginación etnográfica en el estudio de los ensamblajes sionaturales donde las *agencias* son tanto humanas como no humanas – tecnológicas, naturales, materiales. Desde allí, vemos al problema del agua como una interconexión de intereses, intenciones, disputas y expectativas, que reflejan los sentidos de la desigualdad económica y la diversidad cultural en el territorio.

A partir de lo anterior, revisaremos a continuación un conjunto de posibilidades para comprender la cuestión del agua, entendiéndola como un actante que posee diversas versiones, todas ellas entrecruzadas en territorios comunes. Estas posibilidades se han inspirado en las provocaciones intelectuales del pensamiento decolonial, intercultural y ecológico político, intentando con ello demostrar la fecundidad de esta interacción crítica.

Lo primero, es abrirnos a comprender al problema de la escasez de agua como un proceso/disputa que agencia saberes, prácticas y conflictos de tipo científico, ideológico y político. Los saberes agenciados provienen de actores transnacionales, nacionales y locales, entrelazados en tramas de resistencia, convivencia y/o negociación permanentes. Localmente, las dinámicas del agua están marcadas por agentes

tales como los comités de agua potable rural, las tomas de agua (que usualmente pueden estar en medio de predios forestales), el desarrollo de proyectos de ingeniería e infraestructura para favorecer el abasto y el mejoramiento de la calidad de agua, la creación de redes de formación y promoción de soluciones a escala, entre otros. En estos contextos, ha sido posible reconocer críticamente a los ejercicios coloniales de los saberes científicos hegemónicos sobre el medio ambiente: la sustentabilidad, la conservación de la biodiversidad, la gestión integrada de cuencas, entre otras referencias conceptuales que hoy lideran la gestión ambiental y socioambiental oficial, y que se materializan en ocasiones a través de actos dogmáticos que invisibilizan saberes y agencias locales. No obstante, es necesario aclarar que estos saberes científicos ambientales no son en ningún caso homogéneos, sino que poseen un intenso debate interno en que se reelaboran las versiones de la naturaleza y se problematizan las bases éticas y metodológicas del quehacer científico en torno a problemas críticos como los problemas del agua. En estos debates, la cuestión de los sistemas de conocimiento y prácticas locales juegan un rol central, y marcan una importante diferencia entre perspectivas que no la visualizan, la consideran o bien instrumentalmente – bajo formas de participación institucionalizada – o bien como un recurso vital tanto para la actualización de propuestas de intervención como para materializar los propósitos de un ejercicio científico pluralizado, extendido, posnormal. Desde estas últimas perspectivas, se ha identificado la instalación de enfoques socioambientales que reconocen un principio integrador entre naturaleza y sociedad. Estos enfoques, entre los cuales se destacan los sistemas socio ecológicos (Ostrom: 2009), la gestión integrada de cuencas y el diálogo de saberes (Leff: 2014; Betancourt *et al.*: 2014), permiten hoy solventar una comprensión crítica a la conservación de la biodiversidad monocentrada en la epistemología científico moderna, de corte naturalista. Estas nuevas miradas dan lugar a imaginar hoy los ejercicios prácticos de una ecología política decolonial e intercultural, desde la cual *la conservación de la biodiversidad debe ser revisada en el marco de los desafíos del diálogo de saberes.*

Para lo anterior, un requisito fundamental es que las prácticas científicas sean concebidas como parte de la construcción de procesos de gobernanza de aguas. Esto quiere decir intencionar un ejercicio científico social dirigido, pero no en los sentidos del cambio social dirigido de la antropología aplicada para el desarrollo (Escobar: 1996), sino de una praxis que promueva el diálogo de saberes, y que permita visibilizar, legitimar e integrar a los conocimientos locales en el diseño y la organización de propuestas. En estos contextos, los registros etnográficos ya no son sólo caudal de la antropología ni del repertorio occidental sobre los pueblos, sino actantes en procesos que inciden directamente en la vida de personas y comunidades.

IDEAS PARA LA GOBERNANZA DE AGUAS DESDE LOS PENSAMIENTOS DECOLONIALES, INTERCULTURALES Y ECOLÓGICO POLÍTICOS

Bajo la mirada de Leff, “el ambiente no es la ecología, sino la complejidad del mundo; es un saber sobre las formas de apropiación del mundo y de la naturaleza a través de las relaciones de poder que se han inscrito en las formas dominantes de conocimiento” (2006, pp.13-14). Desde esta mirada, las aguas constituyen un dominio apropiado por las ciencias y por los marcos jurídicos y éticos hegemónicos, por las economías locales y globales que se disputan su acceso y control, y también por la espiritualidad de los pueblos indígenas desde la cual se elaboran sentidos y valoraciones que deben ser determinantes en su gobernanza. Por tanto, se hace oportuno proponer como primer paso el pensar la crisis hídrica en los términos de la epistemología ambiental que nos propone Leff, y comprender a la crisis hídrica como una crisis del conocimiento. Esto supone, asumir el desafío de desentrañar las dosis de poder que acompañan a la legalidad del quehacer científico y que se expresan en aparatajes conceptuales que requieren ser deconstruidos. Desde la categoría de racionalidad ambiental, Leff contribuye al pensamiento ecológico político propiciando la apertura de la racionalidad dominante ante una gama de matrices de racionalidades que, en virtud de diversos criterios, asocian a sociedades y naturalezas.

Frente a lo anterior, se hace posible adentrarnos a reconocer en la comprensión mapuche del agua una ontología particular, organizada desde principios relacionales. Siguiendo la inspiración de Marisol de la Cadena (2015), esta ontología implicará no sólo otro modo de conocer sino ante todo la irreductibilidad de la comprensión mapuche del agua en que lo natural y lo social son integrados en un mismo relato cosmológico. De aquí deriva el desafío decolonial de interpelar a los paradigmas de interpretación occidental de la diversidad cultural y de los ecosistemas e incentivarlos a que pluralicen sus acercamientos a otras versiones del agua y su historia. Al mismo tiempo, se vuelve más exigente la comprensión de los mundos indígenas en sus interconexiones, heterogeneidades y parcialidades, reemplazando las visiones reificantes y esencialistas por otras que partan de una comprensión política de las diferencias ontológicas. Éste es un dilema importante si lo que se busca es crear espacios de mayor horizontalidad entre los saberes, pues exige que aún desde epistemologías y ontologías diversas, mantengamos la posibilidad de construir lenguajes e intereses comunes.

La premisa de este trabajo es que las aguas ofrecen un dominio para ensayar este planteamiento de tipo decolonial, donde si bien se puede compartir un diagnóstico en torno a la crisis que se vive, tanto el desconocimiento como la incertidumbre frente al tema puede ser una oportunidad para incentivar a que se amplíen las perspectivas. En lo específico, diversas experiencias de trabajo aplicado en la última década muestran que hay una dimensión experiencial con el agua que es personal y colectiva a la vez, y que está siempre, íntimamente vinculada a sus contextos socioculturales. Por otra parte, las aguas forman parte de modelos ecológico- culturales en que se asocia con prácticas productivas, con concepciones religiosas de la naturaleza y más recientemente, con el cuidado del medio ambiente y la conservación de la biodiversidad. Para Betancourt (2017), estos serían problemas que requieren no sólo de la colaboración entre disciplinas sino entre marcos epistemológicos distintos. En otras palabras, para conocer a fondo el problema del agua es insuficiente conocer únicamente antecedentes de caudal, pluviometría, humedad, y por tanto debemos conocer también la experiencia y los imaginarios de relación y usos del agua en la vida personal, familiar y comunitaria. Dicho conocimiento, desde una mirada decolonial, debe proceder de la propia producción de conocimiento local, intentando reafirmar el principio de De Sousa Santos según el cual "la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo" (Grosfoguel: 2011, p. 97).

Para un impulso de carácter aplicado, la meta es visibilizar esta dimensión de convivencia local con el agua, atravesada por contenidos religiosos y sagrados en el caso mapuche, y que son también cosmológicos y prácticos como en el caso de comunidades campesinas. Si antes se buscó recoger estos saberes para orientar mejor la aplicación de políticas públicas, hoy se valora como un aporte inherente de todos quienes forman parte y poseen intereses en los territorios. Hoy estos saberes ya no deben ser traducidos por ningún intérprete a través del cual se asegure su condición subalterna. Hoy debemos más bien, propiciar la formación de facilitadores de procesos que deberán ser capaces de distinguir y ensamblar lenguajes y sabidurías otras. Los actuales análisis de procesos de gobernanza en contextos de crisis hídrica, muestran que en ellos se contraponen permanentemente diversos proyectos políticos, en los cuales los actores defienden "su concepción de la naturaleza del agua, del entendimiento que se tenga del origen o la causa de los problemas, así como de las soluciones y estrategias que se planteen como las más adecuadas para superar la crisis del agua" (Caldera: 2017, p. 244). La puesta en juego de proyectos políticos implicaría la coexistencia de tipos ideales defendidos por diversas actorías a través de procesos de gobernanza, entre los cuales Caldera identifica a los proyectos políticos del agua como bien económico y del agua como derecho humano (ob. cit). Aplicando esta comprensión a los territorios del centro sur de Chile marcados por la expansión de los monocultivos forestales, podríamos agregar a los proyectos políticos identificados por Caldera el del agua como bien sagrado, propio de comunidades y organizaciones mapuche que reivindican otra ontología, donde lo natural es también espiritual. Bajo un propósito decolonial, resulta indispensable instalar este tipo de proyecto político en el centro de los debates conceptuales y metodológicos en torno a la gestión y gobernanza del agua. Entre los principales desafíos que supone esta instalación se encuentra el de contar con redes

interdisciplinarias e interculturales dispuestas epistemológica y ontológicamente al diálogo con otras versiones sobre los problemas del territorio, los ecosistemas, sus valores patrimoniales, sus usos productivos y su conservación. Cada versión es en sí misma una apuesta política que pone en juego sus intereses particulares, lo que hace de las alianzas instrumentos especialmente estratégicos para la visibilización de los proyectos políticos críticos con la hegemonía del agua como bien económico.

Desde la perspectiva intercultural de Ricardo Salas (2017), los procesos en que se entrecruzan proyectos políticos, epistemologías y ontologías, deben ser vistos en el marco de estructura de relaciones sociales y políticas asimétricas constitutivas del territorio. Desde esta perspectiva, es necesario reconocer la propia heterogeneidad del mundo mapuche, donde es posible encontrar relaciones y prácticas de respeto y espiritualidad con la naturaleza, y también relaciones y prácticas que tributan a otros principios, más bien provistos por la propia modernidad neoliberal. Desde esta mirada, el mundo mapuche ha sido sometido al colapso de sus formas de vida asentadas en principios de mayor reciprocidad con lo natural, dando lugar a nuevas y diversas formas de reconstrucción de sus identidades territoriales. Es decir, dentro del mundo mapuche circulan diversos proyectos políticos, pero en su gran mayoría comparten el proyecto del agua como bien sagrado, fundamental en su espiritualidad como personas y pueblo. Siguiendo los planteamientos de Salas (ob. cit), esta otra ontología debiese ser incluida simétricamente en el diálogo de saberes para la gobernanza del agua. Los saberes del proyecto del agua como bien sagrado deben ser reconocidos en su legitimidad, y su vivencialidad, no sólo como referentes de sistemas epistemológicos distintos sino más aún, como marcos ontológicos de la vida.

La reflexión política intercultural con este énfasis crítico, comparte con la ecología política la atención por las relaciones tensionadas y las asimetrías que se construyen a partir de los intereses de diversa naturaleza que ofician, en este caso, sobre las mismas aguas. La filosofía intercultural contribuye especialmente en esta discusión sobre tensiones y asimetrías, prestando especial atención a la reproducción de contextos de dominación multiculturales y elaboraciones hegemónicas sobre la diversidad cultural. El ejercicio filosófico de pensar las relaciones interculturales en contextos de crisis hídrica permite prestar atención a las distintas dimensiones puestas en juego en esta expansión: las de la materialidad – las formas del agua, los lenguajes del agua, los usos del agua, las de las fronteras – los límites de las aguas: la vegetación, el consumo, el mercado, las de la espiritualidad – la naturaleza de las aguas, las dimensiones prácticas y éticas de los sistemas relacionales y socioculturales del capitalismo contemporáneo – el agua como un recurso para el desarrollo, como un actor/red.

Para el desafío decolonial de participar de la gobernanza de aguas en territorios indígenas y transnacionales, esta contribución de la mirada intercultural es garante de que la reflexión ontológico relacional no se remitirá a una lectura culturalista o neo relativista. Pensar la gobernanza de aguas desde una ecología política decolonial, en diálogo con la filosofía intercultural permite entonces detenernos en la problematización de las relaciones de dominación y abrimos a la creación de nuevas formas de agencia.

NUEVAS FORMAS DE AGENCIA

La gobernanza como agencia, es un proceso en que permite ensayar nuevas formas de encuentro y diálogo entre los diversos agentes – económicos y culturales – que tensionan al territorio con sus respectivos intereses, en ocasiones, contrapuestos. Procesos como el de los Acuerdos Voluntarios para la Gestión integrada de Cuencas, promovidos por la Agencia para la Sustentabilidad y el Cambio Climático en Chile desde 2016, dan cuenta de la actualización de las agendas y metodologías para incentivar la gobernanza del agua. Su estrategia, se centra en la aplicación de un modelo de proceso social en que son convocados diversos actores del territorio – municipio, pequeños propietarios, empresarios, líderes y representantes de organizaciones, directivas de comités de agua potable rural, además de representantes de todos los organismos públicos con injerencia en la cuenca. El modelo contempla que entre todo/as se construya un

plan para la gobernanza con acciones y metas a uno, dos y tres años. Todas las actorías participantes asumen compromisos y en conjunto se lleva adelante el monitoreo al cumplimiento del Acuerdo. Este tipo de nuevas formas de diseño de procesos de participación parecen abrir nuevos espacios para la puesta en diálogo de los diversos proyectos políticos y culturales en torno al agua. Allí entonces se requieren racionalidades, saberes y ciencias que trabajen desde enfoques de diversidad biocultural que hayan superado las limitaciones del paradigma eurocéntrico de conservación de la biodiversidad.

El capitalismo global ha propiciado ya diversos modelos para la gestión de la diversidad cultural. Por lo tanto, es prioritario que se enfatizen las aproximaciones críticas prestando especial atención a este tipo de procesos, en que se entrecruzan sistemas de conocimiento y proyectos políticos y en los que usualmente se invisibilizan sus diferencias asumiendo que existen universales indiscutibles, a saber, el cuidado del agua como recurso, su carácter indispensable para la vida. Asimismo, es prioritario que los equipos de investigación de distinto tipo se manifiesten como actores partícipes de los procesos, que se visibilicen en sus respectivas visiones y posiciones al igual de los/as demás actores. Este aspecto es prioritario, para concebir un escenario simétrico para el diálogo epistemológico y ontológico, en el cual los saberes locales tengan un lugar propio, visible y vinculante en la toma de decisiones.

CONCLUSIONES

Las actuales agendas disponibles para construir procesos de gobernanza de aguas exigen propiciar aperturas epistemológicas que permitan decolonizar los discursos hegemónicos de la naturaleza. Para ello, es necesario ampliar el debate metodológico en torno a los diálogos de saberes, y provocar la interpelación permanente a reconocer otros modos de vivir el problema, concebir las crisis del agua y la construcción de territorio.

Es necesario a su vez, ahondar en la recopilación de los aportes que las perspectivas decoloniales, interculturales y ecológico político pueden hacer en la instalación de enfoques críticos que se hagan visibles a través de propuestas concretas de investigación aplicada. Esto implica que los equipos de investigadores/as y los proyectos en sí mismos sean actores y agentes reconocidos en el ensamblaje, visibles y reconocidos por otros. Estos enfoques se pueden reconocer entonces como proyectos políticos por la gobernanza del agua a través del diálogo de saberes, y trabaja por que el proyecto del agua como bien sagrado sea legitimado en su condición epistemológica y ontológica.

Se trata de tomar los impulsos del pensamiento decolonial que condena los epistemicidios y que promueve la ecología de saberes, para reconocer en epistemologías y ontologías otras a nuevos repertorios de conocimiento crítico para el diseño de acciones y la toma de decisiones.

BIBLIOGRAFÍA

BETANCOURT, A., ARELLANO, J., CAMPOS, G. y CRUZ, J. (Coordinadores) (2014). *Del monólogo a la polifonía. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990 – 2010)*. UNAM: México.

BETANCOURT, A., BOLOM, M., DÍAZ, A., y HERNÁNDEZ, P. (2014). Epistemología, multiculturalidad y conservación de la biodiversidad. Reflexiones sobre un diálogo de sistemas epistemológicos. En: Betancourt, A., Arellano, J., Campos, G. y J. Cruz (Coordinadores) 2014. *Del monólogo a la polifonía. Proyectos supranacionales y saberes indígenas en la gestión de áreas naturales protegidas (1990 – 2010)*. pp. 265-281. UNAM: México.

CALDERA, A. (2017). Cambios y confrontación de proyectos políticos en la gestión del agua en México. En Denzin, C., Taboada, F. y R. Pacheco – Vega (Editores) *El agua en México. Actores, sectores y paradigmas para una transformación social – ecológica*. pp. 215-248. Fundación Friedrich Ebert Stiftung: México.

DE LA CADENA, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

ESCOBAR, A. (1997). Antropología y Desarrollo. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO – N° 154.

GROSFUGUEL, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB Edicions.

LATOUR, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor - red*. Buenos Aires: Manantial.

LEFF, E. (2006). *Aventuras de la epistemología ambiental*. México: Siglo XXI.

LEFF, E. (2014). La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI.

OSTROM, E. (2009). "A general framework for Analyzing Sustainability of Social – Ecological Systems". *Science*, V. 325, pp. 419- 422.

SALAS, R. (2017). Interculturalidad, convivialidad y sentido del che en el mundo mapuche. En Guerrero, A. y C. Olivera *Contornos de diversidad y ciudadanía en América Latina*. (pp. 17-46) México: Porrúa – UNAM.

BIODATA

Noelia CARRASCO: Chilena, doctora en Antropología Social y Cultural por la Universidad Autónoma de Barcelona. Se ha especializado en el estudio crítico del desarrollo y de la diversidad cultural a partir de los procesos socioculturales de la alimentación, la expansión de los monocultivos y los procesos del patrimonio. En la actualidad es académica del Departamento de Historia y Directora del Programa CIDESAL de la Universidad de Concepción de Chile.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 41-54
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Cultura mapuche: Un antiguo ideal de persona para una nueva historia*Mapuche culture: An old person ideal for a new history***Ramón CURIVIL**

pijumajin@gmail.com

PEIB- Municipalidad de Puerto Saavedra, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633748>**RESUMEN**

En este artículo doy a conocer un trabajo de investigación sobre "Imagen de ser humano o concepto de hombre en la cultura mapuche". El diseño metodológico combinó técnicas de observación participante en actividades de carácter sociocultural que realizan las organizaciones, como participación activa en xawvn (reuniones comunitarias y de dirigentes), nvxam (diálogo) con jóvenes y personas de edad. En este sentido se trata de una investigación exploratoria y eminentemente cualitativa, que se presenta como un ensayo y que tiene el propósito de crear puentes para el diálogo entre culturas, específicamente para el diálogo de saberes sobre distintas concepciones humanas y de esta forma conocer la riqueza de las razones con que el pensamiento mapuche da razón de su vida.

Palabras clave: ser humano; cultura mapuche; pensamiento mapuche; diálogo de saberes.

ABSTRACT

In this article I present a research paper on "Image of human being or concept of man in the Mapuche culture". The methodological design combined participant observation techniques in socio-cultural activities carried out by organizations, such as active participation in xawvn (community meetings and leaders), nvxam (dialogue) with young people and the elderly. In this sense it is an exploratory and eminently qualitative research, which is presented as an essay and has the purpose of creating bridges for dialogue between cultures, specifically for the dialogue of knowledge about different human conceptions and in this way to know wealth of the reasons that Mapuche thinking gives reason for his life.

Keywords: human being; mapuche culture; mapuche thinking; knowledge dialogue.

Recibido: 10-10-2019 • Aceptado: 05-11-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

El supuesto que guía la investigación es el siguiente¹: “existe una manera original de ser humano de acuerdo a la cultura mapuche, que tiene que ver con una relación respetuosa y armónica no sólo con la Madre Tierra (*Nuke Mapu*) sino también con todos los seres vivos (*fij mogen*)”. Estas ideas de ser humano, muestran claramente la tensión entre un pasado (*kuifi*) y un aquí y ahora (*fau, feula*), donde la vida mapuche se desarrolla bajo la influencia de dos corrientes de pensamiento: el pensamiento occidental cristiano y el pensamiento mapuche, sin que necesariamente se dé aún la síntesis cultural y filosófica.

La estructura del artículo se ha ordenado de la siguiente forma: una reflexión teórica preliminar respecto de los principales conceptos involucrados en la investigación; y, en segundo lugar, algunos aspectos relevantes de la investigación en relación a una manera de entender la tierra y al antiguo ideal de persona presente en el imaginario mapuche.

El concepto de cultura ha sido ampliamente discutido por los científicos sociales², independiente de la acentuación que podamos hacer, las diversas posturas epistemológicas tienen en común el entender la cultura como: a) un sistema compuesto por patrones de comportamiento aprendidos que favorecen la adaptación de las comunidades humanas a sus respectivos ambientes; b) el modo particular cómo los hombres cultivan su relación con el mundo, con la naturaleza, entre sí mismos, con sus antepasados y con la divinidad. Así entendida la cultura, ésta abarca la totalidad de la vida, el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que lo debilitan. En este sentido podemos decir que “cada cultura va conformando un determinado estilo de vivir y ver las cosas y una determinada forma de sentir, gustar y apreciar la vida y sus contingencias³”. El concepto mapuche más cercano a esta noción de cultura es *mapucemogen*, que literalmente significa “estilo de vida mapuche”. Se trata de una forma de vida donde el “*kuifi*” (antes), es imagen y representación de un estilo de vida que se vivía antes, en el pasado (*kuifimogen*). Ese *antes* es la tradición que ilumina el presente, el aquí y ahora (*fau, feula*).

En el lenguaje cotidiano, lo antiguo y tradicional tienen en general una connotación negativa, ya que para muchos el pasado carece de valor. En este sentido las culturas indígenas han sido consideradas como culturas arcaicas que no tienen nada que aportar a un mundo moderno, donde lo moderno representa lo nuevo, lo actual, lo que tiene valor. Estas ideas han sido difundidas por pensadores latinoamericanos, entre los cuales se puede mencionar al escritor peruano, Mario Vargas Llosa, quien justifica la desaparición de los indígenas cuando afirma, que “tal vez no hay otra manera realista de integrar nuestras sociedades que pidiendo a los indios pagar ese alto precio; tal vez, el ideal, es decir, la preservación de las culturas primitivas en América, es una utopía incompatible con otra meta más urgente: el establecimiento de sociedades modernas en las que las diferencias sociales y económicas se reduzcan a proporciones razonables, humanas, en la que todos puedan alcanzar al menos una vida libre y decente⁴”. Sin embargo, desde la perspectiva mapuche, el *kuifi*, la tradición, el tiempo pasado, la vida de antes (*kuifimogen*), representa una experiencia de vida acumulada, sin la cual no es posible una continuidad y permanencia en el tiempo. Por eso, la no valoración de la tradición en la cultura moderna, demuestra que existe una gran dificultad en imaginar un mundo, de carácter plural, capaz de articular la diversidad cultural, hecho que demuestra que la

¹ Este artículo sintetiza un trabajo de investigación financiado por Missio Aachen, Alemania y, que se realizó entre el 2007 y el 2009, en una zona que abarca tres comunas del sur de Chile; Saavedra, Carahue y Nueva Imperial.

² Desde la antropología la cultura “... es conjunto complejo, que abarca los conocimientos, creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y los demás hábitos y aptitudes que el hombre adquiere en cuanto miembro de una sociedad...” (E. Tylor (1891). *Primitive Culture*, Londres). Desde la sociología “es un conjunto estructurado de maneras de pensar, sentir y obrar más o menos formalizadas que, aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven, de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta...” (Rocher Guy (1973). *Introducción a la sociología general*. Barcelona: Herder, pp. 111-116). Mientras que desde la antropología filosófica, “la cultura es una trama de significaciones...” (Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*, p. 20).

³ Parker Cristian: Cultura, en *Boletín de filosofía* N° 9, p. 96.

⁴ Citado por Antillanca y Loncon: *Entre el mito y la realidad*, pp. 45-46.

modernidad es por naturaleza agresiva, violenta y monocultural, que busca imponer un estilo de vida con miras a implantar una civilización mundial que monetariza todas las dimensiones humanas⁵, poniendo en peligro la identidad de los pueblos y naciones indígenas.

Respecto al concepto de identidad, considero necesario ensayar nuevos enfoques epistemológicos a partir de una filosofía intercultural, que parta del diálogo, el reconocimiento y la aceptación de la diversidad cultural y religiosa. En la práctica esta opción representa el único camino de acercamiento entre representantes de culturas diferentes. Hasta ahora el camino ha sido inverso, ya que históricamente la sociedad mayoritaria (occidental cristiana) ha optado por negar sistemáticamente la identidad del "otro" en cuanto indígena, olvidando que "mientras menos se conoce a una persona o a un grupo humano con el cual se convive, mayores son los prejuicios que sobre ellos se pueden concebir y mayor la violencia que se puede desatar. Negarse a conocer al otro, su vida, sus intereses, sus esperanzas, es negarse a reconocerle su dignidad y sus derechos como persona o como comunidad humana⁶". Hoy debemos considerar nuevas formas de acercamiento teniendo presente que la identidad "se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo también por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo.

El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido⁷". De la misma forma podemos afirmar que "... el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital⁸". Esta necesidad de reconocimiento lo podemos ver claramente en las actuales demandas del pueblo mapuche que se centran fundamentalmente en este tema. Estas demandas por el reconocimiento y la valoración de las diferencias, no debe ser interpretado como un proceso nostálgico de indígenas que quieren volver al pasado. Muy por el contrario, se trata de una demanda permanente e histórica, que debemos entender bajo el principio de que el deseo de mantener las diferencias es "asumir el riesgo de existir⁹", de ahí el esfuerzo de un sector de mapuches por recuperar el territorio, potenciar y no perder la lengua, los ritos, los relatos, las artes, las vestimentas. Esto no es una pretensión de quedarse en el pasado o no querer avanzar con la historia, el tiempo histórico avanza irremediabilmente. En esta dinámica de mantener lo propio como elemento identificador, el concepto mapuche más cercano a identidad es el de *az mapuce*, que hace referencia a un rostro, un carácter y una manera de ser persona, sea hombre o mujer. Esta manera de ser original se ha diluido en el tiempo como consecuencia de un proceso colonizador. Es decir, existe en la sociedad chilena una imagen negativa¹⁰ de mapuche y de indígena que se ha construido intencionalmente y que hace mucho daño a las nuevas generaciones. Se trata de algo pensado, elaborado racionalmente, por lo que en cierta forma resulta fácil de cambiar. Pero lo que es más complejo es el hecho de que en la sociedad chilena también existe una imagen negativa en el inconsciente nacional, lo que es más difícil de extirpar. Por lo tanto, debido a aquella imagen negativa de mapuche presente en algunos textos escolares oficiales¹¹, y que se transmite mediante el sistema educacional, los estudiantes mapuches y demás indígenas reciben una visión humillante y ridícula de sí mismos, con la cual no existe posibilidad alguna de 'auto-identificación', debido a que la imagen es de un grupo de salvajes que vivió en el

⁵ Cf. *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 340.

⁶ Díaz, José Fernando. *El proyecto histórico del Pueblo Mapuche*, p. 29.

⁷ Taylor Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, p. 44.

⁸ Idem.

⁹ Certeau, citado por Díaz Fernando, en op. Cit. p. 40

¹⁰ Las actuales políticas indigenistas llevadas a cabo por el gobierno de turno y aplicadas específicamente al sistema educacional han ido cambiando lentamente esta imagen negativa de mapuche.

¹¹ Cf. MINEDUC, División de Educación General, *Programa de Educación Intercultural Bilingüe: Análisis de los contenidos de los libros de textos de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural*, enero del 2001.

pasado y que ahora ya no existen. Todo esto como consecuencia de la falta de diálogo, que permite un conocimiento mutuo, la dificultad de aceptar las diferencias culturales y la falta de reconocimiento de los derechos del "otro". La premisa fundamental de estas demandas es que el reconocimiento forja la identidad, particularmente en su aplicación fanonista, en el sentido de que los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados¹².

UNA FILOSOFÍA DE LA TIERRA: "NOSOTROS PERTENECEMOS A LA TIERRA"

"Xekan meu, zugun meu, kvzau meu, tukutun meu kimgekei mapuce wenxu, mapuce zomo..." *[En la forma de caminar, de hablar, en la forma de trabajar y de vestirse, se conoce al hombre y a la mujer, si verdaderamente es mapuche]* (Domingo Coña – Pillumallin).

En relación a los resultados de la investigación, en lo medular el proyecto recabó información sobre la manera de entender la tierra, maneras de ser, de vivir y convivir en el mundo y con el mundo; memorias del relato mítico del *Xen Xen y Kai Kai filu*; el antiguo ideal de hombre o idea de persona en el imaginario mapuche. Sobre estos aspectos comparto algunas reflexiones "provocativas" que permitan discutir una nueva imagen de mapuche a partir de "un antiguo ideal de persona para una nueva historia"¹³.

Comienzo con la siguiente pregunta ¿cómo pensar nuestra humanidad, nuestro ser persona desde la tierra, a partir de la sabiduría tradicional acerca de la tierra?

La siguiente reflexión es iluminadora:

"El mapuche le tiene cariño a la tierra porque somos de la tierra, dependemos de la tierra... dueños de la tierra, uno aunque viva mal pero es su tierra... uno está aclimatado con su terreno aunque sea poquito... Nosotros pertenecemos a la tierra porque vivimos en armonía con ella. *Mapu* significa tierra y *che* gente o persona. Nosotros pertenecemos a la tierra porque la tierra nos cobija cada día y decimos que nosotros afloramos desde la tierra porque nuestra concepción de tierra, según nuestros antepasados, es que todos nacemos de la tierra y eso significa mapuche... y vivimos de acuerdo en armonía con ella con el cosmos mismo. Todo lo que vemos, todo lo relacionamos a la tierra, la fuerza que viene de la tierra... Para el maremoto del año 60 nuestros antepasados hicieron oración, porque dijeron que la tierra estaba castigando a los mapuches y por eso se produjo el terremoto y por eso, la gente se acercó a pedirle a la tierra para que se tranquilizara..." (Tránsito Segundo Lipan – Llarquenco – Comuna de Saavedra).

Ser de la tierra, pertenecer a la tierra es muy distinto a sentirse dueño, amo y señor de la tierra. Esta diferencia se ve claramente al comparar la mentalidad mapuche con la mentalidad de occidente. Para la cultura occidental de tradición judeo-cristiana, la relación con la tierra es una relación confrontacional, es una relación de poder, de dominio: "Dominen la tierra", está mandado en el libro sagrado (Gén.1). En este sentido la tierra no es más que un objeto que se puede comprar, manipular y destruir. Esta mentalidad, que es asumida plenamente por la modernidad, llevada al extremo se ha transformado en un verdadero saqueo a la naturaleza, que se expresa como contaminación y cambio climático que pone en peligro la sobrevivencia

¹² Taylor Ch. Op. cit., p. 97

¹³ La idea de una nueva historia la extraigo de Armando Marileo, quien "ha planteado la idea de que la sociedad mapuche ha transitado hasta ahora por cuatro ciclos históricos: la primera historia sería aquella que va desde la creación de la especie humana mapuche hasta la gran batalla de Xen Xen y Kai kai; la segunda historia comienza con la lucha entre estas dos fuerza y que culmina con la invasión española; la tercera historia, va desde los tiempos de la invasión hispana hasta los momentos de mayor expresión de la dominación de los estados nacionales chileno y argentino; la cuarta historia, es el presente y tiene como referente el proceso de reconstrucción de la sociedad mapuche" Citado en: j... Escucha Wigka...! p. 24.

humana en el planeta. Contrario a este pensamiento, en el largo caminar de su historia, el pueblo mapuche aprendió una relación diferente con la tierra. Y esto lo podemos ver claramente en el testimonio del dirigente. Se trata de una relación respetuosa, porque “pertenecemos a la tierra”. Ella es productora de vida y, en este sentido, es nuestra Madre Tierra (*Ñuke Mapu*).

De acuerdo al pensamiento mapuche (*mapuce rakizum*) la Vida existe de diversas formas (*fij mogen mvlei taci mapu meu*): se manifiesta en nosotros como personas, seres humanos (*ce*), pero también se manifiesta como un espíritu (*pvjv*), como un animal (*kujĩñ*), como un pájaro (*vñvm*), como una serpiente (*filu*), etc. La Tierra Madre nos cobija, nos alimenta y nos enseña a vivir y a convivir en la diversidad. Ella distribuye los espacios de vida y en cada lugar deja alguien como protector y vigilante (los *geh*). Estos son seres inmateriales que pueden traspasar las fronteras de la naturaleza y viven en una montaña, en un volcán, en los ríos, en los lagos, en los mares y en los montes, etc. Estos lugares son considerados espacios sagrados porque tienen *newen* (fuerza y poder).

Este pensamiento acerca de la tierra es al mismo tiempo una religión, la religión de la tierra¹⁴, dado que existe la convicción de que la tierra tiene *newen* (fuerza, poder, energía) y en ese sentido no es un objeto manipulable. Con la tierra hay que establecer relaciones, con la tierra hay que dialogar y saber tratar con ella, porque el saber de los *kuifikece* (ancianos), enseña que:

“... mapu ta kiculelai... mvlei ta gehmapu, welu pu geh kicugvneukvlelaigvn tati...” [“... la tierra no está sola... Ella está protegida por los geh, pero ellos no se mandan solos...”] (Catalina Paillavil – Lugar Pillumallin – Comuna de Nueva Imperial).

Los *geh* preferentemente están en los *xayenko* y *menoko*¹⁵:

“El *xayenko* es una vertiente de agua... el dueño del agua dicen que es un *geh ko*, yo lo he escuchado, pero no sé por qué habrá eso... Todas las aguas dicen que tienen un *geh*. Antes le pedían permiso para sacar agua, para que esa agua saliera sana y no haga daño... yo recuerdo cuando limpiábamos el pozo, nos decían, ustedes no maten a los camarones ni a los gusanos, porque esos son los *geh ko*. Todas las aguas tienen *geh ko*... De la misma forma *geh mapu* hay en todas partes, igual que el dueño del agua. Por ejemplo, en una quebrada si uno limpia debe pedir permiso sino en la noche se sueña con algo. Yo creo que en todas las quebradas existe el *geh*... A los *geh* hay que tenerle respeto. Le voy a contar un caso, yo tuve un hermano, una vez mi mamá le dijo: ¡no limpies ahí porque hay un *geh mapu*! Y uno como joven no les hace caso a los mayores. Él fue a limpiar y después quemó y en la noche no podía dormir, dijo que estaba desesperado. Y mi mami le preguntó ¿qué hiciste?... ¡No ve! Debes pedir perdón. Debes ir a rezar. No ve el *geh mapu* está en todas partes, no en una sola parte...” (Pedro Curifuta – Lugar Curileufu – Comuna de Saavedra).

Esta mentalidad religiosa tiene consecuencias prácticas en la vida y es parte de la riqueza espiritual que permite un trato religioso con la naturaleza. Por ejemplo, en la vida diaria, toda actividad que realiza el hombre (*ce*), sea que trabaje la tierra, sea que se bañe en el río, sea que decida matar un animal, debe hacer primero un *gejipun*, es decir, dialogar, pedir, agradecer, hacer algún gesto de comunión (*micaun*) y agradecimiento a la Madre Tierra. El mismo gesto se realiza ante la divinidad (Dios) en una ceremonia de *gijatun*, como se expresa claramente en el siguiente testimonio:

¹⁴ Tema abordado en el libro Curivil, R. *La religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*.

¹⁵ En la concepción de mundo mapuche toda la tierra tiene *newen* (fuerza, energía, poder), sin embargo, hay lugares como el *gijatuwe*, los *xayenko*, los *menoko* incluso un árbol o una piedra son espacios o elementos donde en cierta forma se concentra parte de este poder personificados en los *geh*. En estos lugares es necesario hacer un *gejipun*, es decir, dialogar, hacer un ruego o petición o pedir permiso.

“... mvlemvlegele gijatun aflagayai taiñ zugu, aflagayai taiñ mogen. Si rogamos al cau Dios aflagayai tati... a diosito hay que darle, le dan mudai, lagvmgekei kujiñ fei ñi elel-kai. Después ta zoi eluen feipigekei, kaxvlelayu kuyiñ, micayayu pigei cau Dios gijatunmu... micagei ta cau Dios, gijatunmu feimu elugekei mudai ka iael, cruz mu, fei zoi wvli fvca cau, wenu cau, zoi kvme suertekei ce... Fenxen ce xaukei gijatun mu, feula hasta pu wigka ayvkei gijatun pu cau mapuceukvleign...” [*“... mientras haya gijatun, lo nuestro, nuestra forma de vida no se acabará. Si rogamos al Padre Dios, lo nuestro no se acabará... por eso, a diosito hay que darle mudai, matar animales porque todo eso lo ha dejado él. Después se le pide para que nada nos falte, se le dice, elegiré un animal para ti, para que lo compartas con nosotros y seamos “mica”¹⁶. Así se le dice a Dios en el gijatun. Hay que compartir con él y eso se hace dándole mudai al pie de la cruz¹⁷, así él se pone más generoso y uno tiene más suerte... Mucha gente se reúne en la ceremonia del gijatun. Ahora hasta los wigka (chilenos) son como los mapuches. (Rosa Porma – Lugar Ranco – Comuna de Saavedra).*]

Esta filosofía acerca de la tierra tiene consecuencias trascendentales para la vida en el planeta. El hombre moderno es irrespetuoso y explotador de la Madre Tierra, en cambio del pensamiento mapuche, se puede aprender una nueva relación con ella, de tal forma que asegure no sólo la sobrevivencia humana sino la diversidad de la vida (*fij mogen*) en el planeta.

UNA NUEVA HUMANITAS¹⁸ A PARTIR DEL MITO DEL XEN XEN Y KAI KAI FILU

En los *nvxam* (diálogo) con los *kuifikece* (personas antiguas) y los *kimce* (sabios) acerca del *newen* (energía, fuerza, poder) que tiene la tierra, aparece reiterativamente el recuerdo de una catástrofe¹⁹ de carácter universal semejante al diluvio judeo-cristiano.

Aquí comparto algunas reflexiones, seleccionando dos versiones de este relato recopiladas en la zona de Puerto Saavedra.

Kuifi, fvxa kuifi

1. “*Kuifi* dicen, *fvxa kuifi*, hubo una avenida. Salió el *lafken*, decía mi abuelita y casi terminaron todos los mapuches.
2. Dicen que cuando salió el mar la gente se iba en el *Xen Xen*... cuando salía el mar el *Xen Xen* subía arriba, va creciendo va creciendo y la gente dicen que se subía....
3. Dicen que en el *Xen Xen* había cualquier bicho, culebra, de todo.
4. Antes, mucho antes, eso conversaba mi abuelita.
5. Decía que hubo una salida de mar y dicen que se salvaron dos hermanas casadas y dicen que de ahí se rindió la gente, rindió la familia otra vez...
6. Pero cuando decían ¡Ayyy!, se caían al agua, decía mi abuelita. Pero cómo no iban a tener miedo, digo yo, si había tantos bichos en el *Xen Xen*...

¹⁶ *Mica* (se pronuncia suavemente *micha* como en castellano), es un grado de amistad y confianza, que permite compartir la comida y comer de un mismo plato. De esta forma se crea un clima adecuado para pedir y solicitar algún favor.

¹⁷ Desde la parte norte de Pto. Saavedra hasta Galvarino, una cruz reemplaza al *rewe* casi en todos los *gijatuwe*.

¹⁸ La *humanitas* entendida como “proceso de formación de la existencia humana”. Cf. *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 311.

¹⁹ Prácticamente todas las comunidades visitadas tienen un cerro *Xen Xen* como lugar de refugio en tiempos inmemoriales, cuando hubo una gran inundación. Debido a la influencia del cristianismo, la mayoría de las comunidades relaciona esta inundación con el Diluvio bíblico.

7. Por eso sólo dos hermanas casadas vivieron y ahí se rindió la familia. Eso contaba mi abuelita. Yo era niña...
8. Decía, cuando el mar llegaba el *Xen Xen* subía y de esas dos hermanas se rindió la gente..." (Rosa Porma – Lugar Ranco – Comuna de Saavedra).

Y sacrificaban a los "paraguay"

1. "Mi abuelita contaba que los niños que se criaban huachitos, que le decían *paraguay*, le cortaban la cabeza y lo tiraban al agua para que se calme el mar.
2. Eso pagaban al mar los mapuches, antes. Sacrificaban los niños que no tenían papá, para que se calme el mar y vuelva a su lugar...
3. Al final dicen que se salvaron todos los que estaban en el cerro...
4. Así como bajaban las aguas del mar, bajaba el cerro también, los que resistieron llegaron vivo, los otros murieron...
5. De los sobrevivientes volvió a crecer la familia de nuevo
6. Eso lo que contaba mi mamá: crecía y se multiplicaba la familia nuevamente con los sobrevivientes, decía... (Zuñilda Tranamil – Lugar Dollinco – Comuna de Saavedra).

¿Qué aparece en estos dos relatos? La expresión "*Kuifi, fvxa kuifi*" nos lleva no al inicio de los tiempos sino al término de la primera historia mapuche. El propósito del mito no es responder a la pregunta por cuál es el origen de los mapuches, pero sí entrega algunas pistas respecto de por qué ocurrió este fenómeno de la naturaleza. En ese tiempo podemos suponer que algo malo ha ocurrido entre los mapuches que causa la furia de la tierra, el enojo de la naturaleza. Por lo tanto, "alguien" decide acabar con los mapuches. Se trata claramente de un castigo no individual sino colectivo. El encargado de exterminar a los mapuches no es Dios ni los dioses sino el poder, la fuerza del mar. Es la naturaleza que se rebela contra el hombre. Este poder asume la forma de un monstruo marino, específicamente una serpiente llamada *Kai Kai*, que moviliza las aguas del mar, arrasando con todo lo que encuentra a su paso. Ante esta amenaza de destrucción total, todos los seres vivos buscan refugio en un cerro llamado *Xen Xen*. El *Xen Xen* es un lugar poderoso que crece en la medida que suben las aguas. Tanto el cerro *Xen Xen* como la serpiente *Kai Kai*, representan dos poderes en pugna. Un poder destructor (el mar) que provoca un caos total. El agua, en este caso, es símbolo de muerte ya que destruye todo lo que encuentra a su paso; y, un poder salvador que se encuentra en un cerro, al que acuden desesperadamente todos los seres vivos, incluyendo los bichos (seres insignificantes).

Quien se enoja y decide terminar con los mapuches no es Dios ni los dioses sino el poder de la naturaleza que vive en medio de las aguas y que está representado en un monstruo marino. Pero se trata de un poder que se puede controlar y neutralizar mediante un sacrificio (Segundo relato). Este sacrificio para calmar la furia del mar, no es un ser vivo cualquiera, fueron seres humanos que se sacrificaron. El *paraguay*, es un hijo natural, que en el relato representa la indefensión plena. El *paraguay* es un desvalido y desprotegido total. En el fondo eso somos ante una realidad catastrófica. Por lo tanto, ese es el sacrificio agradable que satisface plenamente al poder del mar.

Después del caos (destrucción) viene la calma y la vida empieza de nuevo. Se inicia un nuevo ciclo de la vida y de la diversidad. Todo empieza de nuevo. La vida humana "se rinde", se multiplica a partir de dos parejas. Y de esta forma se inicia una segunda historia. Ambos relatos marcan claramente el término de la primera historia y el inicio de una segunda historia, porque "De los sobrevivientes volvió a crecer la familia de nuevo". El relato no dice que somos obra de los dioses o que los dioses están detrás del castigo, sin embargo, podemos deducir lo siguiente: primero, compartimos una misma naturaleza con el resto de los seres vivos y ante una amenaza de la naturaleza (maremotos, cambio climático en general) corremos la misma suerte; segundo, la tierra es nuestra Madre y la diversidad de vida depende de ella, porque todos somos hijos de la

tierra; tercero, si algo se insinúa respecto de nuestra *humanitas*, es que la tierra siempre da una posibilidad para que la existencia humana continúe; y cuarto, en cuanto seres humanos no somos más que naturaleza pensante y esta capacidad de pensar (*rakizum*) nos hace distinto al resto de los seres vivos y en este sentido con una mayor responsabilidad, porque en la medida que el hombre no respeta y destruye la naturaleza, es que se acerca el fin de una nueva historia.

Muchos mapuches y no mapuches, hacen una interpretación bíblica del *Xen Xen*, sin embargo, lo más interesante es que los *kuifikece* (ancianos) hacen también una reinterpretación de la vida actual y en lenguaje cristiano dicen que “diosito ya no nos escucha porque estamos demasiado cristianizados”:

“... Pero yo diría que *Cau Dios* ya no nos escucha porque hemos asumido las creencias *wigka* (*mvte wigkaukveñ peñi fei mu ajkvlai cau Dios*)...Digamos la verdad, Dios ya no nos quiere porque estamos muy cristianizados²⁰ (*wigkaukveñ*). Ya no hacemos rogativo con fe, falta mucha comunicación entre peñi, entre nosotros mismos, por eso diosito no nos escucha cuando le pedimos...” (Diálogo grupal – lugar Llarquenco Alto – Comuna de Saavedra).

APRENDIZAJE DE LA VIDA EN NUESTRA CONDICIÓN DE HIJOS DE LA TIERRA

Cuando el mapuche se pregunta acerca de su humanidad, de su ser persona, no sólo se pregunta ¿qué soy o quién soy?, sino en relación a quiénes soy. Porque él sabe que no es un individuo aislado, sino que él es en cuanto miembro de una familia terrenal y en cuanto miembro de una comunidad humana con una historia particular. En este sentido él es siempre en relación con otros. Estas ideas están presentes en el *tuwvn*, el *kvpal* y el *az del ce* y el *az del mapu*²¹.

El *tuwvn*, hace referencia al lugar de origen, a la tierra, a la geografía y a la historia del lugar; el *kvpal*, se refiere a los vínculos de sangre con los antepasados, en cierta forma se refiere al linaje de la persona; el *az* se refiere a la identidad, el carácter, la forma de ser del *ce* y del *mapu*, porque no sólo el ser humano tiene *az*, la tierra también tiene su forma de ser. Estos conceptos nos permiten entender otra dimensión del ser humano, en cuanto hombre y mujer.

La idea de ser “*ce*” (gente, persona, ser humano) está íntimamente relacionada con el *mapu* (la tierra), porque el *mapu* es como la matriz, de donde han surgido todos los seres vivos (*fij mogen*), entre los cuales está el ser humano. En este sentido el *tuwvn* original del “*ce*” es el *mapu*. Esta idea se expresa con el concepto *maputuwn*, es decir, procedemos de la tierra, hemos nacido de la tierra en cuanto materia originaria, pero también pertenecemos a un lugar geográfico, a una identidad territorial, a un territorio. En este sentido el *maputuwn* da una identidad, un carácter (*az*) y una forma de ser persona en relación a la geografía del lugar, es decir, en relación a la forma de la tierra y en relación a la naturaleza en general, en cuanto flora y fauna.

En cuanto a la geografía, podemos decir que la dimensión espacial, la geografía imprime un rostro, una manera de ser, incluso unas costumbres propias del lugar. Por eso, no es lo mismo ser de la cordillera (*pewence*) que ser de la costa (*lañence*) o de los llanos (*nagce*), porque la tierra, el territorio en cuanto lugar de origen nos marca, deja una huella en nuestra forma de hablar, en la vestimenta, especialmente en los colores de la ropa, en la elaboración de los instrumentos y en la forma de trabajo. Respecto al idioma (*mapucezugun*), por ejemplo, no se habla de la misma forma en todo el territorio mapuche, hay variaciones dialectales, es decir, cada zona tiene una forma de hablar que es resultado de la geografía y de la historia del lugar²². En otras palabras es la naturaleza que permite un cierto tipo de lenguaje y una manera particular

²⁰ El conflicto entre cristianismo y religión mapuche se aborda en el libro *La religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*.

²¹ El *az mapu*, se refiere a las normas jurídicas, morales, sociales y culturales, que regulan la convivencia entre los seres vivos.

²² En la zona de Tirua por ejemplo no pronuncian la “f”, para decir “feula o faupvle”, dicen “veula y vaupvle”.

de vestir²³. Los colores de la ropa, la ornamentación, el diseño de la vestimenta y de la artesanía pasan a formar parte del carácter y la identidad. En este sentido el contexto natural influye en la conformación del carácter, lo cual se aprecia en la diferencia que existe entre las distintas identidades territoriales (*pewence, lafence, wijice, nagce*, etc.).

En relación al vínculo con los elementos de la naturaleza, el *maputuwn* vincula también con animales, aves, reptiles y esto se expresa en el significado que tienen los nombres originales, que con el transcurso de la historia y específicamente durante el proceso de chilenización, se transformaron en apellidos mapuches. Originalmente cada persona en cuanto individuo, para distinguirse de los demás sólo tenía un nombre (*gvi*) que lo identificaba. Estos nombres tenían que ver con ciertas cualidades que manifestaba la persona, en la medida que iba creciendo o bien los nombres hacían referencia a las cualidades de los seres vivos residentes en el lugar y estos podían ser animales, serpientes, aves, etc. Dichos nombres eran vinculantes, en el sentido que tenía la capacidad de establecer comunión, algo así como un traspaso de energía, que permitía apropiarse de las cualidades de dicho animal. Existen, por ejemplo, nombres relacionados con el *pangi*, *el magke*, *el gvr*, *el filu* etc. (puma, cóndor, zorro, serpiente). Todos estos nombres hacen referencia a las cualidades que distinguen a estos seres vivos y la idea es que esas cualidades se vean reflejadas en la persona. Dicho de otra manera, los nombres mapuche responden a su *kvpal*, es decir, al comportamiento y a las cualidades de ese animal. Dicho animal le da al mismo tiempo un *az*, una identidad, un carácter y una forma de ser.

De esta forma el *maputuwn*, permite identificar y conocer al *ce*:

"Xekan meu, zugun meu, ayvn meu, kvzau meu, tukutun meu, kimgkei ta mapuce wenxu, mapuce zomo...". [*En el caminar, en el hablar, en el reír, en la forma de trabajar, en la forma de vestir se conoce al hombre y a la mujer mapuche...*]. (Orfelina Zuñiga – Lugar Kayurankil – Comuna de Saavedra).

La otra dimensión del *kvpal* se refiere a las relaciones de sangre, es decir, la vinculación con sus antepasados, con su linaje ancestral. En este sentido el *kvpal* hace referencia a un carisma o a una cualidad de algunos de los antepasados. Dichas cualidades humanas tienen que ver con ciertos valores como: el respeto (*yamuwn*), la justicia (*nor zugu*), la sabiduría (*kimvn*), las habilidades en general, como por ejemplo, la habilidad discursiva (*weupife*), la habilidad deportiva (*palife*), la habilidad guerrera (*aukafe* o *weicafe*), etc.

De esta forma, cuando una persona se da a conocer ante los demás, junto con dar a conocer su *tuwn*, habla también de su *kvpal* que lo relaciona o vincula directamente con sus antepasados:

"Kuifi tañi fvcece ka tañi lakuyem palikefuigvn, ka lof magelkefuigvn, fei rupan aukantulu-egvn, micaukefuigvn iael, kicuken cajakorv elukefuigvn ñi kon, wigka ta convivencia pi, fei femkefuigvn kuifi... Palin mu mvlekefui xuxukatun, pifijkatun, kugkujtun...quebramu kintukefuigvn lolkiñ de cardo fei wirar-rumekefuigvn... Kom lof mu mvlekefui palin, cajakorv misau-i-egvn aukantunmuyemai. Ince ñi cau mvna kvme palife-fel, feimu ince zugun, meu nvxam feipiken, palifekvpal ta ince..." [*Antes mi papá y mis tíos jugaban a la chueca, invitaban a otra comunidad y al terminar el juego, compartían la comida, cada palife atendía a su kon con una olla de comida. Los wigkas dicen convivencia. Así era antes. En los juegos de palin se tocaba la xuxuka, la pifijka y el kugkuj... en las quebradas buscaban cardo y con eso hacían un instrumento que se llamaba lolkiñ y lo hacían sonar. En todas las comunidades jugaban al palin y eso era un motivo para compartir la comida. Mi padre era un gran palife por eso, yo cuando hablo o en una conversación siempre digo con orgullo: yo procedo de grandes palife...*] (Domingo Coña - Pillummallin).

²³ Los adornos de la mujer mapuche en la zona de Lumaco y los alrededores es diferente a como se viste y adorna la mujer en la zona de Nueva Imperial.

Reivindicar el *kvpal* no es otra cosa que reivindicar una determinada categoría social de pertenencia, que tiene que ver con un rango, que podría ser equiparado al orgullo familiar, en relación a otros que son sólo “*re ce*” (gente común). Pero este rango social, no es sinónimo de privilegio, sino más bien se trata de un don, un carisma en cuanto posibilidad de ser. Es decir, si yo procedo de grandes y sabios *logko*, la comunidad espera que yo herede ese don o esa cualidad y lo ponga al servicio de la comunidad. Esta es la razón principal por qué, de un hijo de *logko* se espera que sea el sucesor de su padre, así también del hijo de un *weupife* (sabio y conocedor de la historia) se espera un futuro *weupife*, de los hijos de un *maci* o una *maci*, se espera que alguien de la familia herede ese don.

EL KUIFI (TIEMPO PASADO) ILUMINADOR DEL SER MAPUCHE HOY (FACI ANTV, FEULA, FAU)

Así como un árbol, desde el momento que deja de ser semilla, es la tierra que le da todas las posibilidades para alcanzar su madurez, de la misma forma el ser humano recibe la fuerza y la energía²⁴ de la tierra y del cosmos para lograr su plenitud y diferenciarse del resto de los seres vivos. En esta situación el ser humano se va haciendo en el tiempo de acuerdo a un ideal de persona y en este hacerse en el tiempo aquí y ahora, el *kuifi*, es decir, el “antes”, como recuerdo de un tiempo pasado y de una mejor vida, juega un papel importante en la construcción del presente, del aquí y ahora (*fau*, *feula*). En este sentido el pasado no se puede olvidar, porque sin un pasado no hay un presente. Hoy, después de todos los cambios vividos es necesario volver a recuperar aquellos valores fundamentales para ser humano.

De acuerdo a la enseñanza tradicional, los principales valores que debe aprender toda persona son los siguientes: el respeto (*yamuwn*), la solidaridad (*keyuwn*), la rectitud en el actuar (*nor piuke*) y un pensamiento que respete la vida (*kvme rakizuan*), entre otros.

“...Los *fvcakece*, viejitos sabían aconsejar a las personas, *gvlam* dicen los mapuches... Mi abuelita me aconsejaba y me decía: usted debe ser una persona buena (*kvme ce*), respetuosa... Deben ayudarse entre vecinos, entre familiares... Nos decían también: no se metan en cosas malas (*weza zugu*). No roben. No tomen lo que no es de ustedes... los viejitos son gente de experiencia, saben dar consejos, cada cosa que ellos dicen hay que tomar en serio...” (Diálogo grupal – Maiten Oñico).

“*Kuifi zoi mvlekefui keyuwn, zoi poyeukefui ce, wixankontu-ui, pentuku-ui, micau-i. Ilosancuyekefui ñi cau fei ka yekefui ñi prima mu ñi ñukentu mu amukefui ka yekefui yekefui we kexan... Rume kvme ce mvlekefui kuifi, feula mai gewelai femgeci ce, mvte micaulai ce, cada uno en su casa nomás... Kuifi ilozancui ce, moxiltu kom vecino mvlepui fei niewetukelafui ilo lagvmzanculu, kom micaukefui-em... Welu feula epe-gewelai feici zugu, wigka ñi zuam piken ta ince... Welu ka picin mvlei gvixirtuwn, feikam feula nielu ce, kuifi nielafui pobregei weluke-keyuwi ta ce welu feula zoi nielu zoi femgelai, porque feitiga niei keyulayafiiñ kagelu ka plata pikei. Kuifi femlafui ta ce, welunie kvzau wilu-wilugei ce, mingako pigei, en el día pvxvn ichona kompui feula ta femwelai-ce, nielu plata fei kuji, nienulu plata makina kintui-ka fei mu mekei... Kuifi mai rume kvme gvlam elukefuigvn pu fvcakece, rukamu, matetun meu nvxamkakefuigvn...*”. [*“Antes la gente se ayudaba más, se querían más, se visitaban y hacían el pentuku, para ponerse al tanto de la situación de toda su familia y comunidad y compartían comiendo de un mismo plato. Cuando mi papá mataba un chanchito le llevaba carne, trigo nuevo a su ñuke... Antes había gente buena, ahora ya no hay esa calidad de persona, ya no se comparte, sino que cada uno en lo suyo... Antes cuando se mataba un cerdo, un moxiltu, iban casi todos los vecinos y el dueño de casa prácticamente quedaba sin carne ya que todo*

²⁴ Si comemos una manzana no comemos simplemente una manzana. Cada manzana es tierra, es energía solar es la concentración de todas las energías cósmicas.

se compartía... Ahora como que se está terminando esa forma de vivir, somos más desunidos, por culpa de los wigka, digo yo. Aunque también hay envidia y divisiones internas entre nosotros, puede ser también porque ahora tenemos una mejor situación económica. Antes éramos más pobres, pero nos ayudábamos unos con otros, en cambio ahora al que tiene ya no se le ayuda. Ahora se ayuda por plata. Antes no era así, cuando alguien tenía trabajo todos iban a ayudar, eso se llamaba mingako, si había que cortar trigo todo el mundo llevaba una hichona ahora ya no. Ahora hay que pagar o si no buscar una máquina... Antes los antiguos sabían dar gylam (consejos) y lo hacían en la casa, tomando mate y conversando..."] (René Tripainao - Kayurankil).

En el imaginario de los *kimce* (sabios) el *kuifi*, en cuanto representa un “tiempo mejor”, era una época de una vida simple, sin grandes preocupaciones, con más tiempo para vivir. En ese tiempo “la gente era mejor, se visitaban y se ayudaban más”. En cambio el *fau*, *feula*, se refiere al tiempo presente, una vida con más comodidades y al mismo tiempo con más preocupaciones pero con menos tiempo para compartir. Un estilo de vida donde el hombre vive para trabajar y ya no hay tiempo para compartir “ya no hay esa calidad de persona”. En esta situación el pasado es iluminador. El saber vivir, el vivir una vida buena definitivamente supone un ideal de ser humano que se encuentra en el *kuifi*.

¿Cómo debemos ser y cómo debemos vivir la vida? Debemos ser gente con valores, seres humanos con un “*nor piuke*” y un “*kvme rakizuan*”. Es decir, un corazón recto, sincero y un buen pensamiento o un pensamiento constructivo que genere y respete la vida. En este sentido sería un pensamiento vital, un pensamiento de vida. Por eso, cuando un líder da un mensaje a su comunidad, literalmente le pide encarecidamente que dicho mensaje se haga cabeza y corazón, es decir, se haga pensamiento vital y sentimiento; que se haga sangre y hueso, que se haga carne:

“Tvfaci zugu, tvfaci nvxam piukelupe pu peñi pu lamgen, logkolupe, forolupe feimu mai kvme amuai taiñ zugu...”. [“Estas palabras, este mensaje deseo que se grave en sus corazones, hermanos y hermanas, que se grave en su mente (pensamiento – razón), que se haga hueso... que se haga carne, es decir, que se haga vida para que lo nuestro permanezca en el tiempo...”] (Domingo Coña – lugar Pillumallin – comuna de Nueva Imperial).

La vida en la otra tierra (ka mapu²⁵...))

De lo que es posible extraer de los *nvxam* (diálogo grupal e individual), es que toda persona en cuanto individuo, en su textura existencial es *mapu* y *pvjv* (tierra – espíritu). El haber nacido de la tierra significa ser tierra, ser materia. La materia representa el cambio permanente, la capacidad de comenzar de nuevo. En el ser mapuche la tierra representa también la inmanencia, el ser de aquí, el existir aquí y ahora, el tener una existencia mortal. En cambio el *pvjv* representa la trascendencia, la continuidad de la vida en otra tierra (*ka mapu*). Por eso, de acuerdo a la sabiduría tradicional, al difunto se le despidе con discursos y se le prepara un “equipaje para el camino”, que consiste en alimentos, bebida y ropa de vestir que se deposita en el sepulcro, porque existe el convencimiento de que la vida continúa en el más allá, en la otra tierra.

Estas ideas aparecen principalmente en los *nvxam* y en un contexto de despedida al difunto (*eluwvn*), donde es posible ver también una cercanía con el pensamiento occidental cristiano, con la diferencia que la vida en el más allá, no es resultado de un premio por un buen comportamiento en la tierra. Para los *fvcakece* no existe una vida en el más allá, como un lugar de gozo o como un lugar de sufrimiento eterno. Esa otra tierra es el lugar de los espíritus y en ese sentido no es sinónimo de “cielo” cristiano.

²⁵ El prefijo “ka” unido a “mapu” (*kamapu*) da el sentido de distancia, lejanía (por ejemplo, “*kamapu amui kvzau-al taiñ inan peñi* – lejos se ha ido a trabajar mi hermano menor”). En cambio cuando el prefijo “ka” va separado de “mapu” (*ka mapu*) da el sentido de otra tierra, otro lugar.

En este sentido en el imaginario mapuche el “*ka mapu*” representa la continuidad de la vida. Quizá esta sea la dimensión de la vida mapuche que ha incorporado más elementos simbólicos venidos del cristianismo.

“Kuifi la-lu fvcakece el-femgelai, kuifi kingelai uma, wuampo tati, pijin meu zeumagekefui, kiñe semana pigei mekegei ñi zeumagen ti urna, feiti wuampo fei ka tukugei puro pellin nomas ka tapanakvmgei, fei-ula elgekefui, piam. Fei mareupulgei pun ka antv fei fvxa eluwunmagei. Femgeci femkefui ce, ince pici kimpan ñi abuelo la-lu picizomogen. Kimtun ka kimwetukelan fvta lomamu elgei tañi fvca cau-em, mvlei fau cordiontumekei ce, pali paligei, kawaju plata mvlei wajomekei feimu kom mareupul mekegei awunmagei...” (Orfelina Zúñiga – Kayurankil). [*“Antes cuando moría un anciano no lo sepultaban inmediatamente, antes tampoco se conocía la urna sino que buscaban un tronco de pellín y ahí solían demorar una semana en hacer el wampo (batea) y una tapa, todo de pellín y ahí ponían al difunto. Hecho estos preparativos hacían el mareupul²⁶ (rito de despedida) tanto de noche como de día, a continuación se hacía el eluwvn (comida de despedida). Así hacían antes, yo alcancé a conocer eso cuando murió mi abuelo, yo era una niña pequeña. Tengo así como un recuerdo – como un sueño - que cuando murió mi abuelo, lo sacaron a la loma, la gente tocaba la acordeón, otros jugaban al palín, otros con sus caballos adornados de plata deban vueltas alrededor del difunto haciendo el awvn...”*].

“... La, tukulgekefui urnameu muzai, pulku, kankan-ilo gvñvnuam, feipikefui ce. Welu kiñeke mu pu fvcakece ka feipikefuignv laluce mapu-utukei, welu ñi pvjv kañpvle amutukei, ka mapu...” [*“... Al difunto, le ponían en la urna mudai, vino, asado, para que no pase hambre, decían. Pero algunas personas de edad también decían que cuando uno muere se vuelve tierra pero su pvjv (espíritu) se va a otra parte, a otra tierra...”*]. (Florencio Tripainao – Kayurankil).

Estas convicciones religiosas, han permitido incorporar, sobre todo en las nuevas generaciones mapuches, las nociones cristianas de cielo e infierno, como resultado de un premio o castigo después de la muerte.

CONCLUSIONES

La casi totalidad de las sociedades latinoamericanas, incluyendo las sociedades indígenas, han recibido la influencia de las ideas cristianas, se trata de un cristianismo en crisis que ya no es capaz de orientar la vida de las personas para una mejor vida. Lo que podemos ver diariamente en nuestro país, Chile, a través de los diversos medios de comunicación, prensa escrita y televisión, es claramente una inversión de los valores en un marco neoliberal. Por nombrar algunos aspectos más relevantes, hoy lo que importa es tener y disfrutar la vida, sin importar los medios utilizados para el logro de esos objetivos. Los asaltos y los crímenes muestran claramente un desprecio a la vida. Por otro lado, a pesar de que estamos cada vez más comunicados, estamos al mismo tiempo más solos y aislados, porque el estilo de vida moderno es demasiado individualista. Otro aspecto que llama la atención tiene que ver con la contaminación ambiental y el irreverente trato a la Madre Tierra. ¿Podemos esperar tiempos mejores, con más justicia y una mejor convivencia social?

²⁶ *Mareupul*, es un rito de despedida del difunto; el *amulpvñv* es un momento muy solemne en que los dolientes cercanos se dividen en dos grupos y se acercan a la urna: los familiares directo por un lado y los cuñados al otro lado. Se ganan en dos filas frente a frente y la urna al centro, enseguida hablan sobre la vida del difunto. Cada cierto tiempo toman un poco de vino intercambiando las botellas. El *awvn* se realiza antes de llevar el difunto al cementerio y consiste en lo siguiente: mientras los dolientes, amigos y familiares hacen guardia al difunto, un grupo de personas con sus caballos adornados, tocando instrumentos dan vuelta alrededor del difunto.

El anhelo de una vida buena, sin duda está presente en cada ciudadano chileno y en cada mapuche y, para hacer realidad este deseo de una vida mejor, el *kuifi mogen mapuce*, es decir, la tradición y el pasado, en cuanto experiencia de vida con un respaldo de miles de años, tiene un ideal de persona para los nuevos tiempos. Algunas características de este nuevo ideal de persona son los siguientes; primero, respetar y cuidar la Madre tierra porque ella nos alimenta y sostiene. Es la tierra que nos permite ser y existir. Pertenecemos a la tierra, la tierra no nos pertenece. Esta convicción es la principal razón de por qué debemos manifestarle respeto y cariño (reverencia) a la tierra. A la madre se cuida y respeta. El culto a la tierra no es una deificación. Rendirle culto a la tierra es cuidarla y respetarla, es reconocer que dependemos de ella; segundo, el mito del *Xen Xen y Kai Kai filu*, nos recuerda en lo esencial dos verdades fundamentales; la naturaleza castiga, manifiesta su enojo y eso lo podemos ver claramente con los cambios climáticos que estamos experimentando, hecho que se debe entender como un urgente llamado de atención a un cambio de mentalidad en el trato que damos a la naturaleza, y la otra verdad tiene que ver con reconocer y valorar el hecho de que la Madre Tierra es productora de vida. Ella es el origen y madre de la diversidad (*fij mogen mvlei taci mapu meu*). Todos los seres vivos dependemos de ella; tercero, en este existir aquí y ahora (*feu, feula*) el pasado (*kuifi*) es iluminador del presente. El pasado en cuanto recuerdo de una vida sencilla es una vida con valores. Este aprendizaje de la vida permite sentirse parte de la tierra y de la naturaleza en general y al mismo tiempo pone los límites a la libertad del ser humano, porque el hombre no puede hacer todo lo que le dé gusto y gana en la Madre Tierra. Aunque somos del mundo, no somos amos ni señores del mundo. Esto significa aceptar los límites de la naturaleza humana y respetar los derechos de otras formas de vida en ésta casa común, que es la Madre tierra (Ñuke Mapu).

BIBLIOGRAFÍA

- ANTILLANCA, A & LONCON, C. (2000). *Escritos Mapuches*. Santiago: Consejo Nacional del Libro y la Lectura y Asociación Mapuche Xawun Ruka.
- CURIVIL, R. (1999). *Los cambios Culturales y procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos. Un Estudio de Caso. Comuna de Pudahuel, Santiago* (Tesis de magister). Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- CURIVIL, R. (2007). *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago: UCSH.
- DÍAZ, J. (2000). *El proyecto histórico del Pueblo Mapuche. Una lectura misionológica desde un horizonte no sacrificial* (Tesis de doctorado). Pontificia Universidad de Teología, Nuestra Señora de la Asunción.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwe.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2008). Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimiento *Concordia. Internaitonale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien / Serie Monografía*, tomo 48.
- MINEDUC (2001). *Análisis de los contenidos de los libros de texto de educación básica desde la perspectiva de la diversidad cultural*. Santiago.
- SALAS, R. (1999). Religiones, filosofía inculturada e identidad (pistas para pensar la religión en la modernidad avanzada). *Boletín de filosofía* N° 10, 183-206.

SALAS, R. (Ed). (2003). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: UCSH.

SALAS, R. (2007). Para una reconstrucción intercultural de la historia republicana. *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias sociales*.

TAYLOR, CH. (1992). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

TYLOR, E. (2010). *Primitive culture*. Inglaterra: Cambridge University Press.

BIODATA

Ramón CURIVIL PAILLAVIL: Intelectual mapuche. Profesor de Filosofía. Magíster en Ciencias Sociales. Docente del Complejo Educacional Claudio Arrau León, comuna de Carahue y del Área intercultural del Departamento de Educación de la Universidad de Puerto Saavedra. Es coinvestigador del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC – UAHC), Chile. Su campo de estudio es la dinámica de la religión mapuche y sus vínculos con el cristianismo.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 55-65
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Neutralidad y universalidad. La crítica intercultural de Raimon Panikkar a la cultura tecno-científica occidental

Neutrality and universality. Raimon Panikkar's intercultural criticism of Western techno-scientific culture

Matías SILVA ROJAS

matiazsilva@gmail.com

Instit supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain, Belgica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633752>

RESUMEN

La intención del presente trabajo es rescatar algunos aspectos de la crítica intercultural de Raimon Panikkar a la tecno-ciencia moderna. Partiendo del contexto de la globalización, se intentará mostrar el lugar y la crítica que Panikkar hace de la pretensión de neutralidad y universalidad de la ciencia, como su principal argumento para mostrarse como un producto trans-cultural. También, apoyándonos en algunas ideas de Raúl Fornet-Betancourt, filósofo intercultural próximo a Panikkar, mostraremos algunas de las formas cómo puede entenderse la perspectiva de la filosofía intercultural desde esta crítica.

Palabras clave: Raimon Panikkar, tecno-ciencia, universalidad, neutralidad, globalización.

ABSTRACT

The purpose of the work is to get back some aspects of Raimon Panikkar's intercultural critique of modern techno-science. Starting from the context of globalization, we will try to show the place and the critique that Panikkar makes of the pretension of neutrality and universality of science as the main argument to show itself as a trans-cultural product. We show some of the ways in which the perspective of intercultural philosophy can be understood from this critique, based on ideas from Raúl Fornet-Betancourt, an intercultural philosopher close to Panikkar.

Keywords: Raimon Panikkar, techno-science, universality, neutrality, globalization.

Recibido: 30-09-2019 • Aceptado: 02-12-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

Sin duda el proceso que conocemos como “globalización” ha hecho que, en la actualidad, el problema de las relaciones inter o multiculturales sean más patentes y los conflictos que de ella surgen se hagan un problema más urgente. Vocablo debatido y muchas veces resistido durante los últimos 30 años en las humanidades y las ciencias sociales, al día de hoy existe un amplio consenso que, independiente de su signo o valoración, la globalización o el fenómeno que ella quiera nombrar es uno de los hechos decisivos de nuestra época.

Aun reconociendo su actualidad, para Raimon Panikkar la globalización pertenece a un tipo de sueño humano que, sin embargo, está presente a lo largo de más de 6.000 años de historia y que identifica como el sueño de la Torre de Babel. Este puede describirse como la pretensión de formar una cultura única que lo encierre todo y que, en cierta medida, sea la figura de la perfección de la humanidad. Por esto para Panikkar (2006, p. 93) la globalización representa “el ideal de una civilización universal, que como un gigantesco *zìgurat* llega hasta el cielo para reunir a todos los hombres bajo el techo de una racionalidad científica.”

De la globalización se pueden distinguir distintos aspectos y niveles. Para Raúl Fomet-Betancourt (2003b, p. 145) esta puede entenderse desde tres niveles básicos¹. El primero es el nivel que llama de “hechos duros” que representaría la expansión de los mercados, las finanzas, las estrategias militares, las formas de administración de la vida pública, etc. En segundo lugar la globalización tendría un nivel ideológico. En este nivel podemos ver el uso que se hace, principalmente por el neoliberalismo, de los hechos de la globalización. En este sentido y como apunta también Larraín (2005, cap. 3), la globalización no sería un hecho esencialmente unidireccional, sino que es instrumentalizada por una ideología particular que pretende crear un “espejismo” de la realidad cristalizada en una sola forma posible de globalización, ayudando a la naturalización de esta y teniendo como consecuencia la ilusión de un solo proyecto posible de mundo. Lo que estaría intentando ocultar el neoliberalismo con esta naturalización es “el fortalecimiento de la hegemonía del Imperio en un mundo de mundos que se empobrecen” (2003b, p. 145).

Un tercer nivel sería el que Fomet-Betancourt llama del “espíritu” de la globalización, y sería la actitud o postura fundamental que se propaga y globaliza en este proceso. En vistas de este último nivel es que Fomet-Betancourt (2003b, p. 145) entiende la globalización como: [...] el proceso complejo y multidimensional de expansión de un “espíritu” como principio generador de una determinada manera de vivir y como tendencia general para configurar el mundo. Este “espíritu”, que se manifiesta y encarna en principios muy concretos como el primado de lo económico-rentable o de la consiguiente centralidad del mercado, o de la necesidad de la competitividad entre individuos, cambia la sustancia misma de lo humano y el horizonte referencial para saber qué es lo que realmente debemos ser y cómo deberíamos convivir en nuestro mundo.

Desde nuestra perspectiva, el término que mejor resume el triple aspecto de la globalización sería lo que Panikkar (2006, p. 93) llama la tecnociencia, aquella técnica específica que tiene tras de sí los preceptos de la ciencia moderna. Para Panikkar detrás de la globalización se encuentra el mito de la universalidad de la ciencia como uno de los grandes sueños humanos y cuyo hecho más patente es la influencia global o globalizada de la tecnología. Es el mito de la universalidad de la ciencia en tanto que espíritu de la globalización la que funcionaría como “principio generador” de “una” forma de vivir y de configurar el mundo. Se trata de un espíritu que pretenden expandirse y en buena medida lo está logrando hasta los últimos recodos del mundo. Pero lo expandido no es al azar, ni tampoco el resultado de una pluralidad de formas culturales. Lo importante para Panikkar (2006, p. 93) es que si no vemos que este espíritu y esta expansión

¹ Raúl Fomet-Betancourt representa, junto con Raimon Panikkar, una de las maneras más importantes de entender la filosofía intercultural, a saber, como un programa de radical transformación de la filosofía en la revisión de sus fronteras con formas alternativas de pensamiento y en la configuración del quehacer filosófico como una actividad “liberadora” en el mundo de hoy. Para una exposición clara de las distintas perspectivas del “movimiento” de la filosofía intercultural es pertinente revisar De Vallescar (2000), sobre todo el capítulo 4 “El paradigma de la Interculturalidad”. También el mismo Fomet-Betancourt da su perspectiva en Fomet-Betancourt (2003a, p. 9-23).

pertenecen a la producción y espíritu de la sola cultura europeo-occidental, “la interculturalidad se reduce a un sueño estéril o irreal”.

Raimon Panikkar habla abiertamente de un aspecto positivo de la globalización. Este aspecto sería que la globalización nos patentiza la relacionalidad que tiene la realidad, que todo está unido con todo. No hay que dejar de lado, como mencionamos, el hecho de que la globalización ha hecho mucho más patente en las últimas décadas el problema del pluralismo cultural, tanto por la expansión de las comunicaciones, como por los procesos de migraciones. Sin embargo Panikkar (2006, p. 139) nos advierte que esto no significa que el nexo central tenga que ser la economía o alguna ideología en particular, lo importante es que “o nos tomamos en pluralismo en serio, o de lo contrario se convierte en otra etiqueta más de nuestro imperialismo filosófico” (1990, p. 41).

El problema estará radicado en cierta medida en cuáles serían y quién definiría los parámetros y/o las características de esta pretendida supra-cultura universal. Y en esto lo principal es que la tecno-ciencia intenta colocarse en una posición de neutralidad y universalidad con respecto a las distintas formas culturales de la humanidad. De esta forma, a través de su pretensión de universalidad, pretendería ser aquel “principio generador de mundo” que moviliza la globalización.

LA UNIVERSALIDAD DE LA CIENCIA

Panikkar clasifica el gesto de la pretensión de la universalidad de la ciencia moderna dentro del más amplio gesto de toda “teoría universal”. Para Panikkar (1990b, p. 96) se incluyen dentro de una teoría universal: [...] todos los esfuerzos por alcanzar una comprensión intelectual global. [...] El rasgo común en este caso es el noble esfuerzo por reducir la enorme variedad humana a un único común lenguaje que respetase bien las diferentes formas dialécticas de expresión y de vida, pero que de alguna manera las subsuma, y que permita la comunicación y la comprensión a escala universal.

La validez de la ciencia pretende ser universal porque nos plantea un cierto lenguaje -como se ve en la definición de Panikkar- como si fuera el lenguaje en que puede leerse toda la realidad. Galileo afirmaba que son las matemáticas el lenguaje de la realidad por lo que solo habría que aprender dicho lenguaje para leerlo. Siguiendo estas indicaciones Newton crea su teoría de la gravitación universal que pretender unir la física terrestre con la física celeste, unificación que Kant toma como paradigmática en cuanto a conocimiento científico. Todos ellos asumen en este gesto un tipo de razón que es constituyente y esencial a todos los hombres y que se toma como el reducto final de su humanidad. Para Panikkar (1990b, p. 97) toda teoría universal “supone que es patrimonio general de la humanidad un cierto tipo de racionalidad, e incluso más, que es el único rasgo específicamente humano”.

El tipo de racionalidad con que, según Panikkar, se pretende universalizar el “mito” de la universalidad de la ciencia es aquella que reduce el pensamiento a la abstracción y la razón a su funcionamiento lógico. El conocimiento científico estaría reducido tan solo a un tipo de pensamiento que, si bien funciona perfectamente en el mundo, no agota todo lo que el humano es (2006, p. 17)². El problema no solo radica en que este tipo de pensamiento sea un tipo específico de pensamiento, sino que pretende la primacía sobre otros tipos de racionalidad (1990b, p. 103). Panikkar se refiere al problema en estos términos: “La razón razonable no agota al logos, el logos es una cierta inteligibilidad, pero no es primariamente razón” (1990a, p. 42). Asumiendo la definición aristotélica de “animal racional”³ para el ser humano, Panikkar (2002, p. 163) afirma que esta “razón razonable” sería en cierta medida una técnica del logos, técnica de razonamiento, que puede ser muy

² La palabra “mito” no tiene una connotación negativa para Panikkar. Es más bien un horizonte de inteligibilidad común a un cierto grupo de personas. “Lo aceptamos como obvio, evidente, natural, verdadero, convincente y no sentimos la necesidad de indagar más allá.” (2006, p. 79).

³ Esta definición entendida por Panikkar (2002, p. 163) desde la Política de Aristóteles (1253 a 9) como “el hombre es, entre los animales, aquél en el que el lenguaje transita” *Política*, I, 2 (1.253 a 9).

depurada y perfecta, pero que no sirve para aplicarse a todos los problemas humanos. Si bien podemos asumir que la racionalidad físico-matemática tiene muchos avances, muchos de los cuales han contribuido en mucho al desarrollo material de la humanidad, es cierto también que no puede privilegiarse sin más este tipo de racionalidad por sobre otros, como si este fuera el único verdaderamente humano y las restantes, meros epifenómenos de este.

El problema de una teoría universal como la de la ciencia moderna entonces es que no es un método adecuado para tratar por completo los asuntos humanos; no es realmente "universal" ya que no tiene la misma validez para todas las personas, en todas las situaciones, en cualquier lugar o momento al ser la racionalidad de muchos tipos. Esto significa que el hombre también tiene un cuerpo donde habita, un mito en el cual vive inmerso (1990a, p. 43), un lugar de referencia, etc. En el fondo para Panikkar ninguna teoría es realmente universal porque ningún tipo de racionalidad puede definir de manera completa lo que el ser humano es, por ello siempre habla de la "pretensión" de universalidad de la ciencia.

El tipo de razón que utiliza la ciencia, la racionalidad científica, utiliza el lenguaje matemático como si fuera el lenguaje con el cual pudiera leerse el mundo. En cierta manera lo que según Panikkar (2006, p. 95) la ciencia postularía sería "«Nuestra» cosmología [...] aunque incompleta, nos revela sin embargo el mundo real; los valores culturales pueden ser idiosincrásicos y particulares, mientras que los hechos científicos son universales y cualquiera puede entenderlos y aceptarlos".

Sin embargo, el lenguaje matemático reduce la realidad a lo que este mismo puede mostrar de ella. Si este lenguaje fuera un espejo fiel de la misma no cabrían en la realidad -como muchas veces se supone- todas las experiencias humanas (el ejemplo paradigmático aquí son las experiencias religiosas) y solo sería real lo cuantificable y verificable empíricamente. Se cae en el error de creer que la escritura de la realidad es igual que la realidad "de la misma manera que un mapa cartográfico no es el territorio" (2006, p. 100). Y si el lenguaje matemático dijera toda la realidad, como si fuera el lenguaje de los dioses, nosotros deberíamos tener la clave de interpretación de dicho lenguaje, problema que caería en el de la multiplicidad de interpretaciones que podrían dársele (2006, pp. 100-102).

Para que la racionalidad científica logre realmente el valor universal que pretende tendría que introducir primero un lenguaje matemático, una lógica; en definitiva, las premisas físico-matemáticas que hacen que puedan ser interpretables "científicamente" los hechos que ella supone. "El tiempo -nos dice Panikkar (2006, p. 96)- ya no es un aspecto constitutivo del Ser, sino una cantidad mensurable de la relación entre espacio y velocidad; la luz ya no es una metáfora de lo divino, sino una oscilación ondulatoria". Por esto, por ejemplo, la importancia y la centralidad que muchos países "en vías de desarrollo" y "sub-desarrollados", o sus gobiernos, le dan a la educación formal e institucionalizada. Siempre se intenta en esto llegar a los "estándares internacionales", que siendo el "nivel deseado", es el principal factor de introducción del tipo de lenguaje específico que es la ciencia.

El problema, por un lado, radica en la extrapolación del lenguaje de la ciencia a todos los ámbitos de lo humano y a todos los aspectos de la realidad. Con esta extrapolación la racionalidad científica estaría desplazando otros tipos de racionalidad a la vez que estas no ocupan su mismo lenguaje. Y tal desplazamiento no es solamente asumido, sino que se expande a la misma vez que se impone un modelo de desarrollo y de vida humana en el proceso de la globalización.

Por otro esta reducción de la realidad y la experiencia humana llevaría a una destrucción de universos simbólicos que tiene como uno de sus hechos más patentes la desaparición de lenguas completas, destrucción que, a través de la idea de universalidad y neutralidad, profundiza una reducción y homogeneización, en este caso, del lenguaje. No se puede negar el poder que tiene en este momento la visión científica del mundo, "pero ésta es excesivamente reduccionista, monocultural y carente de imaginación, como si el *Homo technologicus* fuese sinónimo del *Homo sapiens*" (2006, p. 100).

EL PENSAR Y EL SER

La pretensión de universalidad de la ciencia moderna, en tanto que teoría universal, supone por otra parte que todos los problemas son teóricamente solucionables. Si no fuera así la teoría no podría llamarse universal, ya que habría aspectos problemáticos de la realidad que estarían fuera de su alcance. El problema para Panikkar que estaría en una de las premisas en que se basa la racionalidad científica, nace de una cierta interpretación del principio de Parménides.

Según Panikkar, el principio de Parménides postula la identidad entre el Ser y el Pensar, pero esta identidad la postula el pensar y por eso, a partir de este principio, se asume una primacía del Pensar sobre el Ser. En este postulado los principios de identidad y no contradicción, pilares de la lógica aristotélica y de la racionalidad científica, se hacen extensibles a toda la realidad y por esto las leyes que gobiernan el pensamiento también gobiernan el Ser. Se pierde de vista para Panikkar, sin embargo, que esta identificación hace que el Ser del cual se predica sea siempre "Ser pensado", y con esto, que no agote necesariamente todas las características de la realidad (2006, p. 49). Esta es la creencia de que "hay un Ser o una Realidad que abarca todo lo que es, y que esta realidad es pura conciencia, absolutamente autointeligible, porque todo es transparente a la luz del intelecto" (1990b, p. 115). El problema surgiría nuevamente por el gesto de la expansión de unas premisas fuera de su ámbito específico; las premisas lógicas se superponen a un aspecto en donde, si bien no se descarta su posible uso, no logran abarcar la totalidad de lo que la realidad es.

Aquí está la base de la suposición de la teoría universal de que todos los problemas son solucionables teóricamente y junto con esto la primacía de la teoría sobre la praxis. La ciencia moderna se erige como un constructo que teoriza para una mejor aplicación en el mundo, pero siempre funcionando con la primacía del pensar. Dentro de esta primacía podemos ver la tendencia a la cientifización de la mayoría de los problemas humanos, constatable, por ejemplo, en una creciente diferenciación disciplinar del conocimiento en Occidente.

La primacía del Pensar puede verse en el mismo gesto cartesiano que "funda" la filosofía y la ciencia moderna. El criterio que ocupa Descartes es el de la claridad y la distinción. Este criterio supone un uso de la razón, su uso analítico, para todos los seres humanos, además supone que este uso puede fundamentar de manera última la búsqueda de un criterio universal. Por esto Descartes asume la duda metódica como la manera de acceder a su "punto arquimedeo". Pero aquí lo discutible es la universalidad de la intuición y por ende la universalidad del criterio, del método y del resultado. En otras palabras, se discute la suposición de la existencia de un fundamento último que sea transparente al intelecto, que sea completamente aprehensible para la conciencia. Por ello afirma Panikkar (2015, p.263) cuando "Descartes se cuestionó si la evidencia racional no podría ser un engaño, tuvo que recurrir a la necesidad de Dios como al *mythos* incuestionable que no le engañaría y que le permitía *creer* en la razón".

Se da entonces una distancia con el mundo partiendo de la primacía del Pensar para darle al Ser la única característica de constituirse como un conjunto de hechos verificables; las cualidades verificables y cuantificables de la realidad se toman como sus únicas características. De esta distancia también nacerá uno de los principales argumentos con los cuales la ciencia se "vende" como un producto transcultural: Su neutralidad (2006). La razón, como racionalidad científica, sería el principal instrumento de la ciencia y tendría un lugar fuera del mundo fenoménico, como una gran torre en el Olimpo desde donde poder juzgar las cosas del mundo. Esa torre, levantada como un panóptico, tendría la ventaja de pertenecemos a todos por igual y por ende permitir que todos podamos juzgar por igual si algún conocimiento es o no es necesario. Es universal porque nos pertenece a todos y neutral porque está en un lugar que no pertenece a nadie; está fuera del mundo fenoménico.

LA EXPERIENCIA DEL PLURALISMO

La ciencia moderna, en tanto que pretende ser una teoría universal, surge como una respuesta particular a la experiencia del pluralismo. Recordemos que el tipo de conocimiento buscado por Descartes y que Kant intenta fundamentar nace de la búsqueda de un conocimiento objetivo, válido para toda persona en todo lugar, debido a la sensación de la pérdida de un fundamento seguro⁴. ¿Cuál fue la respuesta de Descartes frente a esto se pregunta Panikkar? "Ante el escándalo producido por la diversidad de opiniones entre las personas mejor dotadas, con respecto a las cuestiones más importantes de la vida y de la muerte, establezcamos un sistema infalible que se base exclusivamente en la razón, o en el esfuerzo dialéctico por trascender la dialéctica" (1990a, p. 38). El punto es que este sistema infalible fue hecho sobre la base de un tipo de racionalidad específica, por eso el gesto kantiano es decidor, buscando un fundamento seguro para la moralidad tomó lo que tenía por el criterio más seguro, el del conocimiento científico, y se abocó a aplicarlo al ámbito más inseguro, el de la praxis humana.

Panikkar afirma que frente al problema del pluralismo ha habido tres tipos de respuesta en la historia; el monismo, el dualismo y el no-dualismo. El primero puede ser visto desde el problema entre lo uno y lo múltiple, con la primacía de lo uno, el segundo de igual manera pero con la primacía de lo múltiple, y el tercero, ninguno de los dos, sino que manteniendo la tensión entre ambos polos (1990a, p. 28). El monismo sería aquel que afirma que la realidad es una, el Ser unívoco y por esto la pluralidad secundaria. La realidad se reduce a la unidad y cuando la pluralidad aparece esta debe ser interpretada a través de la unidad. En el monismo siempre el conflicto entre la unidad y la pluralidad se va a resolver en favor de la unidad. Esta ley puede ser vista de distintas maneras según el ámbito en que se presente el monismo; "en términos académicos se denomina ley de la historia, en ciencia ley de la naturaleza y en filosofía ley del poder" (1990a, p. 28). Una respuesta monista siempre tiene una verdad, un representante de esta y una sola forma de acceder a ella. La pluralidad, si es que no es eliminada, es solamente tolerada a la espera de la solución final del conflicto, siempre en favor de la unidad. Por esto siempre la pluralidad es provisional o aparente (1990a, p. 29).

En el dualismo, por otra parte, existe la confianza de que una interacción dialéctica libre canalizará y resolverá eventualmente el conflicto con lo plural. En este sentido las diversas posturas son respetadas. "Teóricamente todas las opiniones tienen cabida" (1990a, p. 30) porque sin coexistencia es imposible un intercambio dialéctico. Pero el verdadero dualismo implica que ambas partes aceptan el juego dialéctico, que el conflicto se resolverá en la medida en que todas las opiniones "deben de comprobarse, defendiendo sus propias posturas, en la arena de la confrontación" (1990a, p. 30). Es por esto que tras el dualismo se escondería un monismo; si bien la confrontación entre lo uno y lo múltiple se deja al juego de la dialéctica, el que maneje mejor el lenguaje de la confrontación será el que se mantenga con vida. Finalmente la multiplicidad o se elimina o se reduce a dos polos contrapuestos por un equilibrio de poderes. "En cualquier caso el problema del pluralismo no se resuelve acusando a los otros de villanos y presentándonos a nosotros como héroes" (1990a, p. 31).

El punto radica en que el encuentro no se da entre "sujetos" sin contexto, pasiones o perspectivas, sino que es entre personas cuyas situaciones particulares y contingentes hacen que tengan visiones distintas y que, por lo mismo, la relación entre ellos sea muchas veces problemática. La respuesta dualista hace que se nieguen dichas particularidades porque aboga por un "lugar" neutro donde se resuelvan las diferencias en un lenguaje y con unas reglas supuestamente independientes.

Entre monismo y dualismo se encuentra un tipo de respuesta que Panikkar llama a-dual o no dual. Como respuesta al pluralismo, esta respuesta es una actitud que no fuerza la reducción de la diversidad a la unidad, pero tampoco lleva las diversidades a resolverse en la tensión dialéctica que exige un marco común aceptado

⁴ "La objetividad es la determinación de un conocimiento que hace que lo conocido tenga un mismo valor de verdad para todo sujeto racional que lo considere, independizándose así en su significado de la subjetividad" (Salinas: 1985, p. 15)

(1990a, pp. 31-34). Panikkar lo toma de una intuición espiritual que en sánscrito es el *advaita*. Esta intuición, reconoce que finalmente en la realidad hay una diversidad de polaridades pero que no son realidades separadas. El problema de lo uno y lo múltiple sería solo problemático para el pensar dialéctico y por esto solo puede responder con monismo o con dualismo.

Para Panikkar, por un lado, la ciencia moderna sería una respuesta monista al pluralismo en tanto que pretende ser una teoría de validez universal. Esta nace, como vimos, para dar un único y seguro fundamento frente al escándalo de la pluralidad. Este fundamento viene cargado con una única forma de racionalidad posible y un lenguaje único para acceder a la realidad. Cualquier teoría universal y los postulados de la ciencia como un intento de explicar toda la realidad, van de esta forma en contra de la experiencia del pluralismo porque su pretensión de universalidad implica la reducción de lo humano a un modelo único de razón y a un lenguaje único en el que este tipo de razón, la racionalidad científica, puede leer el mundo. La pretensión de validez universal traspasa los límites que su propia forma de racionalidad y el uso que su lenguaje particular le indican. No sería problemática por su carácter científico, sino por la convicción de que dicho carácter puede ser aplicado a todos los ámbitos de la realidad.

Por otro lado la ciencia moderna sería también dualista porque, en la búsqueda de la certeza universal tuvo que escindir la realidad en dos mundos, y esta escisión se resuelve con la carga peyorativa que tiene el mundo fenoménico con respecto al conocimiento. La pretensión de universalidad de la ciencia necesita de esta dualidad porque necesita eliminar la contingencia, esto significa afirmar que la realidad no es totalmente dialéctica sin negar que pueda ser un aspecto de la realidad y por esto, tras este dualismo de la ciencia, se esconde -como afirma Panikkar- un monismo.

CIENCIA Y VALORES CULTURALES

Panikkar nos advierte que la voluntad de universalización está en la base de gran parte de la historia de occidente, y que si bien podemos ver que esta voluntad o tendencia está presente en otras culturas, es distinta a la convicción de que su propia cultura es universal “y por tanto *universalizable*, exportable a cualquier lugar y tiempo” (1990a, p. 99). Como hemos visto la ciencia como una forma de conocimiento y relación con el mundo es netamente occidental, y por ende su “universalidad” es más bien “regional”. Como es notorio, este análisis “regional” de la validez de la ciencia choca frontalmente con su pretensión de universalidad y neutralidad, pero ¿Qué relación tiene la universalidad de la ciencia con la universalidad de los propios valores culturales?

En palabras de Enrique Dussel, “el “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”⁵. Este etnocentrismo particular de la cultura europeo-occidental sería el que está a la base del núcleo ideológico de la globalización. Como hemos dicho con Fornet-Betancourt, lo que se globaliza es un espíritu y una forma particular de ver y hacer el mundo. Con esto se hace manifiesto que la mundialización tiene a la base un etnocentrismo cuyo paquete de valores fuerza pretende ser “la única opción civilizatoria de la humanidad y que, justo por entenderse y querer imponer como la única opción globalizable, no tolera diferencias culturales con planes alternativos, esto es, culturas alternativas propias, ni en occidente ni en ninguna otra región del mundo” (Fornet-Betancourt: 2003a, p. 367).

El problema central del razonamiento científico es que se expande a otros ámbitos de la vida humana y se exige, reivindicando su neutralidad, que todos crean en las verdades de la ciencia. No se impone solamente la necesidad de aceptar las premisas de la universalidad de la ciencia como una verdad, sino

⁵ Dussel, E. (2003), p. 48. Más allá de pensar que el problema radicaría en una confusión de ámbitos que se distinguen claramente (lo práctico y lo teórico), como pareciera ser la interpretación de Dussel, mi intuición apunta a que es la centralidad y dualidad en que se interpretan ambos ámbitos lo que hace genera la “confusión”.

aceptarla como una verdad absoluta, para todos los ámbitos de la realidad humana: "el aspecto físico-matemático, por ejemplo, es considerado aplicable a toda la materia en cuanto tal, y también a toda la realidad" (Panikkar: 2006, p. 97). Por ende las verdades de la ciencia no solo deben tomarse por verdad, sino que por verdad absoluta por el mismo hecho de mostrarse como verdades universales y neutrales.

Se ve con claridad entonces que la tecno-ciencia es el espíritu y la forma que la globalización expande. Claramente el dominio del mundo fenoménico y la vida social es por el avance de la homogeneización del mundo como una de las estrategias de la globalización; la globalización en cuanto proceso de expansión de un tipo específico de ver y configurar el mundo que tiene a su base la voluntad de dominio pone a todos los pueblos bajo la disyuntiva de la exclusión o la homogeneización. Como mostramos, lo que se globaliza es el espíritu de la universalidad de la ciencia como un valor que se muestra neutro y transversal y por esto "supracultural".

De la mano de la expansión de los valores de Occidente y principalmente del valor de la universalidad de la ciencia, se ve aparejada una desvalorización y en muchos casos una supresión de las demás culturas y/o tradiciones occidentales alternativas. Se afirma que la tecno-ciencia y el lenguaje matemático que ella usa son universales y pueden ser entendidos y "utilizados" por todos los humanos, pero siguiendo a Panikkar no se puede perder de vista que la tecno-ciencia es el producto solamente de la cultura occidental.

La ciencia no es neutral solo porque se afirme una forma (occidental) de vivir como posible, sino que el proceso de globalización obliga progresivamente a las demás culturas a adoptar en parte, o totalmente, dicha forma de existencia. Asimismo la interpretación de la realidad "histórica" que hay detrás de las conquistas de la cultura tecno-científica asume que el estado actual de Occidente es el estadio mayor que ha alcanzado la humanidad en su conjunto, y por ende se toman como algo deseable y querido por todos. De esta forma podríamos decir no solamente que las pretensiones de universalidad y neutralidad de la ciencia son reductoras y monoculturales, sino que también son etnocentristas. En el fondo este sería el punto clave del reconocimiento de que la ciencia moderna es un producto y premisa de una sola cultura particular, la Occidental.

EL DESARME CULTURAL

¿Qué hacer, entonces, frente al proceso expansivo de la globalización? Para enfrentarlo Panikkar propone la noción de "desarme cultural", por la que entiende "el abandono de las trincheras en las que se ha parapetado la cultura "moderna" de origen occidental, considerando valores adquiridos y no negociables, como son el progreso, la tecnología, la ciencia, la democracia, el mercado económico mundial, amén de las organizaciones estatales" (2002, p. 68). Este desarme sería indispensable para romper el círculo vicioso de una historia de culturas de guerra y poder que entran dentro de lo que Panikkar llama un nuevo mito (2002, p. 72); el mito intercultural de la Paz. Y dentro de este desarme el punto crucial será "la desmitificación de la ciencia como universal y como la matriz en la que debe realizarse la fecundación de la que hablamos".

Panikkar (2006, p. 30) llega a decir que la interculturalidad se da ya cuando se sale de un monólogo solipsista, cuando hay diálogo, pero esto no significa que cualquier relación interpersonal sea intercultural, porque "la interculturalidad de la filosofía intercultural se refiere más bien a las opiniones de fondo y los dogmas" (2006, p. 30) y por esto la interculturalidad se vuelve patente y se hace difícil con el vecino que tiene otro arraigo cultural, otros dogmas, otro mito que le proporciona su horizonte. Ahora bien, ¿cómo hacer este desarme sin caer nuevamente en la búsqueda de un terreno firme para enfrentar el pluralismo, de un criterio claro y distinto que sea válido para todos independiente de la subjetividad y el contexto? Podríamos pensar, en efecto, que hay que hacer un "desmantelamiento" o "destrucción" de los valores y prácticas culturales legados de la tecno-ciencia occidental bajo la acusación de etnocentrismo, algo así como "echar a volar" o proscribir todas o algunas de las formas en que, de hecho, hemos venido haciendo el mundo para buscar y tomar otras nuevas.

Aunque el “desarme cultural” implique una transformación de las prácticas esto no puede ser una solución al problema. Si se tomara la opción radical de deshacernos de todas las formas culturales enjuiciadas no saldríamos sin embargo de la actitud del dualismo (monista) como respuesta a los problemas interculturales. No hay un real desarme por ejemplo, si, como afirma Fomet-Betancourt, aún deshaciéndonos de todas las prácticas etnocéntricas mantenemos un uso colonizado del pensamiento⁶. Solo cambiar las prácticas puede llegar a ser una nueva clausura cultural, pero que apuntaría esta vez no a un cientificismo o racionalismo, sino que a un tipo de “pragmatismo”, a una primacía de la praxis.

Por el contrario, alguien podrá decir que solo hace falta tomar conciencia de nuestra clausura cultural para poder continuar tranquilamente hacia adelante. Sin embargo una afirmación tal se mueve dentro del mismo ámbito de la separación entre teoría y praxis, ya que pone la primacía en la conciencia, en la adquisición de una idea. Para Panikkar (2006, pp. 110-111) el problema radica en que “podemos cambiar con relativa facilidad, una vez que hemos sido convencidos por ideas “mejores”; con frecuencia la sepultamos en nuestra mente de modo que no tienen una influencia *directa* en nuestras vidas, creando así una dicotomía entre nuestra teoría y nuestra praxis”. La cuestión no radica ni un extremo ni en el otro, sino en la necesidad misma de “poner en juego” aquellos valores no negociables. Para entender esto quisiera explicar el término “ontonomía” que introduce Raimon Panikkar (1961) para hablar de la relación entre Ciencia y Filosofía, pero que posteriormente él mismo utiliza en variadas relaciones que han sido dialectizadas, como es el caso de la teoría y la praxis.

El concepto de ontonomía nace como un término medio u alternativo entre el concepto de heteronomía y el de autonomía. La heteronomía se basa en la creencia de una estructura jerárquica de la realidad donde se pretende que las leyes vienen dadas por una realidad superior⁷. La ciencia tenía una relación de este tipo con la filosofía ya que esta dictaba las leyes de todas las demás ciencias. La filosofía, como otro ejemplo, tenía este tipo de relación con la religión, ya que tenía una relación de “esclava” con respecto a la última, principalmente en el pensamiento medieval.

Por otra parte la autonomía se presenta como el proceso de reacción a las relaciones jerárquicas. Este proceso es el que vive la ciencia al constituirse como ciencia moderna. La autonomía descansa sobre la creencia de que el mundo y los seres humanos se autodeterminan y esto conlleva pensar que cada esfera del ser tiene sus propias reglas, que son autónomas de cualquier orden exterior a ellas (De Vallescar: 2000, p. 215). Bajo esta visión se comprendería por ejemplo la secularización de la filosofía, la fragmentación disciplinar de los saberes occidentales o la constitución disciplinar de la filosofía.

La ontonomía es una relación que no es ni de independencia absoluta ni de dominio. En palabras de Panikkar (2002, p. 91) la ontonomía sería “la relación constitutiva que une los diversos polos de una misma realidad”. Esto significa que la realidad se ve no como una tensión entre lo uno y lo múltiple, sino que constitutivamente una y múltiple en “donde la diversidad es más bien la única y propia manifestación de la unidad” (Citado por De Vallescar: 2000, p. 216). Por un lado hay un reconocimiento de diversas esferas del ser (no necesariamente dos) con sus leyes propias y por otro no se absolutizan estas leyes, como si no existiesen otras esferas (Panikkar: 1961, p. 161).

Esta relación ontonómica, desde nuestra perspectiva, sería parte de ese tercer tipo de respuesta que se puede dar al pluralismo, una respuesta no-dual. Respecto de la teoría y la praxis una relación ontonómica para Panikkar (1990a, p. 18) sería “superar el complejo de superioridad y de dominio intelectual, lo mismo que el del Hombre de acción. Teoría y praxis, en tanto que son consistentes, están mutuamente subordinadas”. La relación entre teoría y praxis sería en cierta manera una relación de “inter-in-dependencia”

⁶ Cfr: Fomet-Betancourt, R. (2003c), p. 108. Esta es una de las razones que aduce Fomet-Betancourt para la deficiencia de interculturalidad en el proyecto de la filosofía latinoamericana, entendiendo por esta última el movimiento que se inicia con Juan Bautista Alberdi y que él llama filosofía contextualizada. Véase también Fomet-Betancourt (2004), p. 22.

⁷ Cfr.: De Vallescar. D. (2000), p. 215.

ya que aunque están ligadas entre sí, no llegan a identificarse ni menos a subordinarse una por encima de la otra⁸.

La propuesta es no contener a los otros tras las propias trincheras culturales, tampoco contenerme ni resguardarme dentro de las mismas. El “desarme cultural” es posible como una apertura intercultural, no es solo la aceptación de un mundo plural, lo que sería una constatación sociológica, ni tampoco el intento por hacer de este contexto multicultural un objeto de estudio o reflexión filosófica, lo que intentaría un tipo de multiculturalismo. Diana de Vallescar (2000, p. 396) afirma que la interculturalidad se refiere en primer término, “a una *dimensión humana*, una experiencia de apertura respetuosa y de transformación por el otro distinto. Replantea la propia vida, pues no se trata de una mera adaptación forzada, una postura camuflada o la negación de lo propio”. Esta dimensión de apertura es uno de los primeros rasgos de la interculturalidad, pero una apertura que es bi-direccional; la dirección de la entrega de lo que yo le puedo dar al otro y la apertura para que el otro pueda transformarme. Las implicancias de esta transformación son siempre absolutamente impredecibles, al punto que siempre existe la posibilidad de ser “dañado”.

Este desarme no tiene que ser para buscar nuevos fundamentos o nuevas formas, como la búsqueda de un mejor suelo o mejores materiales para una mejor fortaleza, sino que, en opinión de Fornet-Betancourt (1994, p. 20), este desarme como apertura intercultural abre la posibilidad de una constante respectivización⁹ de nuestros puntos de vista, de nuestras convicciones, finalmente, de nuestra manera de pensar. Esto significa que el otro puede aportarnos su propia perspectiva que tiene del todo, descentrando la propia hacia una nueva perspectiva (1994, p. 20).

Desde nuestra perspectiva un ejemplo de relación ontonómica entre teoría y praxis que puede otorgar aquella experiencia de descentramiento y puesta en cuestión de nuestros propios dogmas a través de la experiencia de la diversidad cultural, es el método del “diálogo dialogal” que, para Panikkar, es el método particular de la filosofía intercultural. El diálogo dialogal es una alternativa a aquel diálogo que supone la aceptación previa de un campo lógico a priori, como lo es la ciencia moderna y el lenguaje matemático que presupone a toda la realidad al que se le otorga una validez objetiva y se le coloca como la “arena” común para la discusión. Este diálogo busca responder al problema de las “reglas” del diálogo, a través de las cuales podemos participar de este, porque para este “o nos hemos puesto de acuerdo antes sobre las reglas del juego o no podemos jugarlo” (Panikkar: 2006, p. 50). Este tipo de diálogo, que Panikkar (p. 52) llama “diálogo dialéctico”, busca “con-vencer al otro, es decir, vencer dialécticamente al interlocutor o, por lo menos, buscar con él una verdad sometida a la dialéctica”.

Por el contrario, en el diálogo dialogal aquellas reglas “no se presuponen unilateralmente ni se dan por supuestas *a priori* sin haberlas establecido en el propio diálogo” (Panikkar: 2006, p. 49). La práctica de este diálogo nos lleva a conocer al otro en la medida en que el otro puede conocernos y las conclusiones de este serán válidas solo hasta donde el mismo diálogo llegue. Para Panikkar (Panikkar: 2006, p. 52) “el campo del diálogo dialogal no es la *arena* lógica de la lucha de las ideas, sino más bien el *ágora* espiritual del encuentro de dos seres que hablan, escuchan y que, se espera, son conscientes de ser algo más que “máquinas pensantes” o *res cogitans*”.

El desarme cultural no puede tomarse como una propuesta que intenta solo asumir la idea de la multiplicidad de las culturas (lo que se acercaría al multiculturalismo) o de negar por completo las propias prácticas culturales, sino que intenta regionalizar los propios dogmas apelando a la experiencia de la diversidad cultural como el lugar desde donde poner en cuestión dichos dogmas en la práctica de un diálogo

⁸ “En este sentido he introducido la noción de *inter-in-dependencia*, que implica una visión de la realidad viva donde cada ser, aún ligado (*ontonómicamente*) al todo, tiene su grado de libertad.” (Panikkar: 2006, p. 146).

⁹ “El otro, aún en su historia de opresión, es siempre una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas. Como interpelación es su perspectiva, además, explicación del sentido de un orden para el discurso humano, confrontándose de este modo con el carácter parcial del sentido fundado desde mi posición. El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo. Y de ahí precisamente su posibilidad de respectivizar nuestra propia perspectiva.

dialogal. Es la misma diversidad cultural la que puede poner en cuestión, en este caso, la pretensión de universalidad de la ciencia como un valor transcultural. La interculturalidad sería así una actitud de apertura a una relación que puede descentrarnos, porque el cercano choca con nosotros en aquello que más arraigado tenemos, por esto también en ese mismo encuentro podemos darnos cuenta de aquellos “valores no negociables”, de aquellos murallones en nuestro caso, que hemos levantado.

BIBLIOGRAFÍA

- DUSSEL, E. (2003). Europa, modernidad y etnocentrismo. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003a). Introducción: Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural. en Fomet-Betancourt, R. (Ed.). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Concordia Serie Monografías, TOMO 36, pp. 9-23.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003b). La inmigración en el contexto de la globalización como diálogo intercultural. En Fomet-Betancourt, R. (Ed.). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia Serie Monografías, TOMO 36, pp. 137-156.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003c). La filosofía y la interculturalidad en América latina. En Fomet-Betancourt, R. (Ed.); *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Concordia Serie Monografías, TOMO 36, pp. 99-117.
- FORNET-BETANCOURT, R. (Ed.). (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- LARRAÍN, J. (2005). *¿América Latina moderna?: Globalización e identidad*. Santiago de Chile: LOM.
- PANIKKAR, R. (1961). *Ontonomía de la ciencia*, Madrid: Gredos.
- PANIKKAR, R. (1986). La dialéctica de la razón armada. En *Concordia. Revista internacional de filosofía*, n°9, pp. 68-89.
- PANIKKAR, R. (1990). El mito del pluralismo: La Torre de Babel. Una meditación sobre la no violencia. En PANIKKAR, R. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, pp. 15-70.
- PANIKKAR, R. (1990b). La armonía invisible. En Panikkar, R. *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: San Esteban, pp. 95-154.
- PANIKKAR, R. (2002). *Paz y desarmen cultural*. Madrid: Espasa Calpe.
- PANIKKAR, R. (2006). *Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.
- PANIKKAR, R. (2015). De la mística. Experiencia plena de la vida. En Panikkar, R. *Obras completas*, t.1, v.1. Barcelona: Herder.
- SALINAS, R. (1985). La constitución del problema crítico. En Salinas, R (et. Al.). *Kant. En el bicentenario de la crítica*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- VALLESCAR PALANCA, D. (2000). Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural. Madrid: PS Editorial.

BIODATA

Matías SILVA ROJAS: Chileno, doctorando en filosofía por la Université Catholique de Louvain. Su línea de investigación se ha focalizado en el pensamiento chileno y latinoamericano. Actualmente realiza su investigación doctoral sobre la filosofía chilena en el exilio.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 66-77
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Tensiones en el castellano de los Mapuches: Hacia una Poética Diatópica

Tensions in the Castilian of the Mapuches: Towards a Diatopic Poetics

Torben ALBERTSEN

torbenalbertsen@hotmail.com

Universidad Católica de Valparaíso, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633754>

RESUMEN

El propósito de este artículo es trabajar los espacios de transacción ambigua desde un posicionamiento hermenéutico que llamamos poética diatópica. El artículo considera el castellano de los mapuches como un espacio de transacción ambigua en la medida que es hablada por los mapuches, pero bajo una condición históricamente ambigua y colonial. La hermenéutica propone el concepto de la grieta (ruptura) para contrastar y visibilizar la tensión en estos espacios. Este tiene un doble propósito, por un lado acentuar la alteridad ya implícita en ellos, y por otro lado, entender mejor la naturalización detrás de la percepción de dicha alteridad. El objetivo general es juntar en una forma hermenéutica el "objeto" (como alteridad) y la percepción de ella (como mismidad) en un mismo movimiento investigativo.

Palabras clave: Alteridad, Hermenéutica, Intercultural, Mapuche.

ABSTRACT

The purpose of this article is to investigate spaces of ambiguous transaction from the hermeneutical perspective of a diatopic poetic position. The article considers the Spanish language as spoken by the mapuche population as a space of ambiguous transaction because of its historically colonial and ambiguous condition. The article proposes the hermeneutical concept of a crack (rupture) to contrast and make visible the tensions contained within this space. This has a double purpose. On the one hand it intends to bring forth the alterity contained within it, and on the other hand it intends to better understand the naturalization behind the perception of this alterity. The overall purpose is to bind together a hermeneutical form which can illuminate both the "object" (as other) as well as the perception of the object (as self) in one and the same investigative movement.

Keywords: Alterity, Hermeneutics, Intercultural, Mapuche.

Recibido: 10-10-2019 • Aceptado: 05-11-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

El castellano de los mapuches es el resultado de un largo proceso pedagógico-colonial que ha resultado en una adaptación al castellano que hoy día culmina en una situación donde la mayoría de los mapuches se encuentran hablando más castellano que su lengua original, el mapudungun. Entendemos el castellano en este proceso histórico como una condición prolongada en el sentido de Bourdieu (Bourdieu, 1990) y decimos que el castellano ha sido y es hoy día una condición o algo que condiciona la vida de los mapuches. Conceptualizamos lo que ocurre entre esta condición y los dispositivos mapuches adoptados por ella como un espacio de transacción ambigua. No obstante, dentro de esta condición existen hoy día movimientos mapuches en aumento que buscan vías de recuperación de su lengua original y el mundo que dicha lengua encarna. Este hace que sus dispositivos en el castellano están siendo cada vez más nutridos a partir del sentido del mapudungun.

El propósito del artículo es acentuar la tensión coexistente dentro de esta condición del castellano. Para hacer esto trabajaremos con dos niveles, un nivel vertical y un nivel horizontal. El nivel vertical (o semántico) plantea la relación entre la lengua y su mundo. Entendemos por “mundo” las experiencias mapuches¹ reflejadas en el contenido de lo dicho como expresado a través de una lengua. Para explicar este nivel semántico (vertical) usamos dos palabras de Gadamer; la palabra “horizonte” y la palabra “fusión” (Gadamer: 2007). Decimos que una experiencia particular revela un horizonte (una comprensión del mundo particular) y usamos la noción de fusión para explicitar que cada horizonte se basa ya en fusiones de sentidos naturalizados o normalizados. Entendemos una fusión como una naturalización a través de una continuidad diacrónica (histórica) que revela lo que en conjunto llamamos su *pertenencia*, por ejemplo, como fusiones naturalizadas entre diferentes palabras o sentidos. El nivel horizontal es el nivel diatópico e intercultural, lo que intenta detectar la tensión y contraste. La estructura principal del artículo se focaliza en este nivel correspondiendo a las dos partes que siguen, primero los mapuches y segundo el castellano. Este nivel se dedica a ver la tensión entre dos pertenencias, lo que explicitamos como una *distancia*. Cada pertenencia es una naturalización prolongada (diacrónicamente), mientras que la distancia (entre pertenencias) introduce el nivel horizontal.

A pesar de que la distancia sea capitalizada por lo que se suele llamar perspectivas interculturales y diatópicas, la distancia horizontal es un momento esencial en muchas teorías. En Bourdieu la distancia horizontal parte con la condición *otro* (distancia) que exige un actuar diferente y una reinención de las disposiciones naturalizadas. Este además permite y provoca la reflexión y hace posible darse cuenta del *habitus* (Bourdieu: 1990). En este caso consideramos el castellano como una condición otra que ha exigido históricamente (condicionado) a los mapuches a reinventar sus dispositivos. En la teoría de la metáfora de Ricoeur, la distancia horizontal sería el nivel metafórico y la tensión que provoca frente al nivel literal del lenguaje (Ricoeur: 1976), y en la teoría del Mundo-de-la-vida de Schutz (y Luckmann) la distancia horizontal es la ruptura de la estratificación de conocimiento a partir del encuentro con algo que no se entiende o que no se maneja (Schutz y Luckman: 1973). En cada una de estas teorías la distancia horizontal es el momento más importante en términos de innovación, reflexión y auto-revelación, y esto no obstante que están hablando de diferentes niveles de la realidad, el actuar en Bourdieu, el lenguaje en Ricoeur y el conocimiento en Schutz y Luckmann. En otros autores este punto también está presente de modo fundamental, tal como en Dussel (1977) y Levinas (Moran: 2000) este momento es la ruptura de la totalidad a partir de una exterioridad, mientras que en Santos sería el momento que el caos irrumpe en el orden del conocimiento-regulación (Santos: 2003).

Sumando la relevancia de las perspectivas, una forma esencial de detectar la pertenencia es a través del encuentro con una distancia, o algo que no pertenece, una *impertenencia*. Esta implica que la tradición,

¹ El artículo se basó en 20 entrevistas en profundidad con líderes mapuches. Las preguntas se centraban en experiencias positivas y experiencias negativas con otros mapuches y con *wingkas* (no-mapuches).

que se funda en una continuidad diacrónica, tiene que enfrentarse con una distancia para poder renovarse y dar cuenta de sí mismo, ya sea una distancia diacrónica como en Gadamer o una distancia diatópica como en Panikkar (Panikkar: 1979). No será relevante entonces intentar integrar ambos momentos en una misma hermenéutica y proceso de investigación. De este modo el mismo proceso investigativo fortalece la relación real entre el "objeto" (los mapuches) y la perspectiva que hace la interpretación, en la medida que la perspectiva misma vuelve un segundo objeto de investigación.

Mirando esta problemática desde ambos énfasis, lo vertical (lengua y mundo) tanto como lo horizontal (mapuche y otro), vuelve claro que los mapuches viven una situación intercultural y ambigua o "inter-medio", por ejemplo, entre un "castellano-mundo" y un "mapudungun-mundo". La tarea de este artículo es explicitar esta tensión. En el castellano-mapuche existe una tensión que se visibiliza, por ejemplo, frente al mapudungun-mapuche, o alternativamente, frente a un mundo *otro* visualizado, por ejemplo, con el castellano. Queremos encontrar la distancia o lo anormal con que el castellano-mapuche tensiona en sus experiencias y aquí explorarlo y tratar de ilustrarlo a través de la lengua castellana. De este modo el castellano tiene un mundo que no es mapuche, tanto como el mapuche tiene una lengua que no es el castellano, y en este entrecruzamiento intentamos ilustrar la tensión.

Entendemos por tensión una relación conflictiva entre dos pertenencias. Estos conflictos no obstante nunca existen en espacios neutrales o en "comparaciones iguales" sino que siempre son productos de la interrupción o *impertenencia* que algo distante y anormal produce en una pertenencia. Por lo tanto no hay ninguna distancia positivista-comparativa posible que podemos lograr como investigador, sino que siempre somos *parte de*. Usamos la conjugación de investigador-traductor para reflejar esto.

Además, en la medida que una tensión siempre está reflejada a partir de su "ruptura" en una pertenencia, es mejor describirla con la palabra *grieta*². Mientras que una tensión tiene la connotación de poder ser "entre" dos polos, por ejemplo, con fuerza igual, una grieta es algo que ocurre fenomenológicamente (y materialmente) a algo ya sólido, una pertenencia situada en un sujeto o "extensión de sujetos" (algo colectivo, compartido, o, por ejemplo institucionalizado) que ya tiene una historia de naturalización o solidificación de una pertenencia. La grieta por lo tanto es fenomenológicamente una especie de choque o ruptura pequeña o algo incomprensible o incompatible que es provocada a partir de una pertenencia. Podría aparecer a partir de una fusión de diferente contenido en un horizonte otro, por ejemplo, centrado en una palabra y su fusión naturalizado con otras palabras, o a partir de una experiencia que fusiona o relaciona dos aspectos que resultan raros o chocantes para otra. Alternativamente puede aparecer a través de una condición alienante como en el caso de la lengua castellano de los mapuches.

Entre las teorías que mencionamos anteriormente (Bourdieu, Ricoeur, Schutz y Luckmann) nos parece que la teoría de la metáfora en tensión de Ricoeur lo explica de mejor forma (Ricoeur: 1976). En Ricoeur una metáfora (nueva, "viva") es potencialmente innovadora en la medida que vuelve a tensionarse como una ficción o utopía (lo que *no es*) con el nivel literal (natural) del lenguaje, lo que es (la expresión normal, la "muerte"). La grieta intenta describir esta misma capacidad y potencial metafórico, pero producida no como una tensión entre lengua poética ("vivo") y lengua normal ("muerte") sino entre dos pertenencias "muertas" y naturalizadas. La *impertenencia* (distancia) la ubicamos no en la creación poética de la lengua, sino que en el encuentro entre pertenencias ya "muertas". Lo vivo (lo anormal en tensión con lo normal) no es, como en Ricoeur, la innovación potencial *dentro* de un lenguaje, sino que entre dos pertenencias "muertas", dos pertenencias naturalizadas cuyo encuentro y dialogo puede potencialmente producir una innovación, o algo "vivo" en términos de Ricoeur. Llamamos a esto una *poética diatópica*, porque la innovación (*poética*) potencial se encuentra en cuanto se va "a través de" (*día*) la pertenencia (*tópica* de topos, "lugar" de pertenencia) del otro en la medida que este movimiento, el *día*, está provocado por una grieta.

² Otra alternativa es la palabra ruptura. Pero, mientras una ruptura es algo ya más definitiva, una grieta es más bien potencial, es decir, una potencial ruptura, que puede o no tener un efecto más definitivo.

Con este estamos siguiendo una línea de reflexión que fue iniciada por Ricardo Salas en la década de los 90's (Salas: 1996), con la diferencia que lo que Salas en su conclusión denomina una *poética ancestral* nosotros la llamaremos aquí una *poética diatópica*. Hay tres diferencias fundamentales. Primero, mientras que Salas se dedica a interpretar las perspectivas de los *kimches*, los mapuches con más *kimün* (conocimiento/sabiduría), aquí hemos intentado comprender a líderes mapuches con un nivel menor de *kimün* (de acuerdo a sus propias perspectivas) y que tienen como sus referentes (sus líderes) los *kimches* mismos. Lo interesante de ellos es que operan en el inter-medio entre los *kimches* y la población mapuche general que hace especialmente relevante el rol de traductor e intermediario. De cierto modo este nivel de liderazgo fluye tensionadamente entre la cultura mapuche y la cultura chilena, moderna y occidental. Segundo, mientras que la tensión de Salas va en la comprensión del mundo de los *kimches* entre "lo humano" y "lo sagrado", nuestro énfasis define la comprensión de los líderes mapuches en relación al otro (el *wingka*) en la tensión entre lo que llamamos (horizontes de) la intimidad y la integridad. El horizonte de la intimidad es lo que trabajamos en este artículo en la medida que lo fundamental en ella tiene que ver con su comprensión del conocer/*kimün* (Albertsen: 2015). Tercero, y especialmente aquí centrado en la *grieta*, hemos intentado tomar en cuenta nuestro propio lugar existencial-epistemológico como investigador-traductor, y qué posibilidades epistemológicas reales existe para comprender algo acerca de la cultura mapuche, y con la grieta, comprender algo acerca de la pertenencia que tomamos por descontado al comprender esta cultura.

La estructura del artículo se divide en dos. Primero un acercamiento a ciertas experiencias mapuches (mundo) que contiene ciertas grietas a partir de sus horizontes (primer objeto). En la segunda parte intentamos trabajar la lengua (segundo objeto) pero desde el impulso centrado en las grietas que ya hicimos presente en las experiencias. Preguntamos ¿Cómo podemos encontrar en el lenguaje castellano el contraste y tensión que se apuntan en las experiencias de las grietas? Mientras que la primera parte se concentra en los mapuches, en la segunda parte se vuelve a hacer énfasis en la lengua castellana para acentuar lo que los mapuches agrietan. Para esto usamos los diccionarios, entendidos como convenciones taxonómicas de la lengua.

Como el propósito vertical de este artículo es conectar el castellano con uno de sus mundos (particulares) en su intersección semántica, proponemos explicitarlo con una forma ya reflejada en la lengua castellana. Existe una estructura del castellano que se centra en los verbos y cómo ellos forman sentidos. Muchos de los verbos en castellano se relacionan naturalmente con otras variantes de la misma palabra. Esta otra "variante" es derivada del verbo, pero agrega un sufijo que se explica, como por ejemplo, la "acción y efecto de" el verbo. Por ejemplo, la palabra "pensamiento" se define como "la acción y efecto de pensar", es decir, es la acción y el efecto del verbo pensar. Lo curioso de esto es que mientras un verbo parece algo que es de cierta forma infinito en sus posibilidades o que existe para construir y darte posibilidades, el sufijo, *-miento* apunta no a esta misma posibilidad sino que, muchas veces, a una forma particular de percibir la actualización del verbo en el mundo. Este nos puede ayudar a comprender el mundo implícito en el castellano.

En esta diferenciación el verbo más el sufijo es frecuentemente, aunque no siempre, definido en los diccionarios con frases y explicaciones justamente porque es conceptualizado como una actualización específica del verbo genérico o general, una actualización o realización de lo potencial del verbo. Tomar en cuenta esta estructura puede ser importante para ver cómo semánticamente se ha pensado y conceptualizado la realización o la forma particular de un verbo, es decir, cómo el verbo está contemplado en cuanto existe particularmente en el mundo. Fijarse en esta diferencia no siempre produce resultados claros o incluso diferenciados, pero a veces, nos puede ayudar a indicar cómo el castellano "piensa" la formación o actualización específica de un verbo, es decir, cómo su forma general se sitúa, se vuelve práctica y útil para un mundo particular.

Aquí aplicamos esta estructura en la relación entre el conocer y el conocimiento y expresamos el conocimiento como la realización o mundanización (localización) del conocer en el mundo. Aplicamos esta forma para describir un mundo particular encarnado en el castellano, un mundo que los mapuches agrietan

en sus experiencias y que podemos encontrar en el diccionario castellano. Expresamos esta variación y mundo-lengua particular con el proceso de la transformación-actualización del conocer en un conocimiento.

LOS MAPUCHES

Ejemplo 1: Certificado de india

“¿Y cómo, y cómo podía ser, por ejemplo, un ejemplo de tu vida cotidiana, cómo, cómo podía ejemplificar un buen rakidum? (Hay un ejemplo muy bonito, que tiene que ver incluso con...la (XXX-una universidad chilena)... me llegó una invitación...a acreditarme como educadora intercultural. Me topé con la primera gran muralla que me pidieron certificado de india, como no tenía certificado de india, no valía. Por tanto no podía ser acreditada como educadora intercultural, la persona que me invitó se sintió mal, me sentí yo discriminada, me sentí indignada, porque para que yo tenga certificado de india, tengo que optar por la tercera categoría, que tengo que decir que no soy india, pero que me comporte como india... Están indios de primera, indios de segunda...y...indios de tercera. Entonces... yo no voy a decir que no soy mapuche, pero que me comporte como tal, pa' que digan que soy mapuche. No, olvidenlo, olvidenlo con la acreditación...y una de las lamien...me dijo, lamien uste” ha ido a cantar muchas veces cuando yo la he necesitado, jamás me ha cobrado y ahora le voy a devolver la mano, ¿quiere acreditarse?... Y ella dio la pelea... y me dieron la posibilidad de estudiar y de acreditarme a pesar de no tener certificado...Es la reciprocidad, el *mañun sungün* y ahí hay un *küme rakidum*)” (entrevista, 16 p. 13).

En esta experiencia una cantante y educadora intercultural mapuche en Santiago limita su horizonte de comprensión con una especie de discriminación institucional en la medida que no tenía un “certificado de india”. Por suerte aquí había un *lamien* (hermana/mujer) *wingka* (no mapuche) quien por su conocimiento pudo eludir al sistema institucional chileno y ayudarla con el trámite, y este fue ejemplificado como un buen (*küme*) pensar (*rakidum*) en la medida que ejemplifico un actuar recíproco.

Esta grieta tiene una temática ética en relación a la identidad en la medida que el cuestionario agrieta al sentido de identidad del mapuche. Explica que tiene que optar por la tercera categoría entre los que “no son” pero que “se comportan como india”, para poder institucionalizarse y para que su conocer sea reconocido como un conocimiento y tenga un “certificado de india”.

Esta grieta puede causar en el lector una simpatía frente a la injusticia sentida por la mujer mapuche, sea o no que se pueda imaginar una alternativa a dicha institucionalidad. Esto puede provocarse en la medida que el lector puede imaginarse diferentes situaciones similares, por ejemplo, con respeto a género, religión u otros donde el “exceso de sentido” en términos de identidad no sea captado o representado por los procesos institucionales, y más específicamente, en los diferentes certificados y formularios. Hoy día en Chile este se denomina frecuentemente como una problemática de inclusión y de la diversidad y tiende a ser incorporado en la expresión y cara pública de las instituciones sea o no que se ejerza en lo real.

Pero este asunto de inclusión institucional es la mera condición negativa e inicial a partir de cual se saca una experiencia muy positiva. En su horizonte esta condición negativa por lo tanto es subordinada a la evaluación positiva que recibe la chilena en eludir al sistema institucional para lograr una buena pensar (*küme rakidum*) o lo que traduce en mapudungun como un *mañun sungün*, o lo que ella traduce en castellano como reciprocidad. Esta idea, que no basta explicitar con la lengua castellana, cubre un aspecto importante en la pertenencia mapuche, un “exceso de sentido” que por cierto se puede aproximar con el castellano, pero cuyo núcleo de sentido está mejor explicitado en el mapudungun para esta mapuche. Creo que esta experiencia es especialmente relevante aquí y ejerce un poder paradigmático para dicha mujer, porque ejemplifica una

relación personal positiva que resiste y circunscribe a la relación impersonal negativa que se enfrenta con la institucionalidad chilena.

Se puede destacar aquí que el “certificado” es un buen ejemplo y representación de una relación impersonal a partir de una institucionalidad chilena que tiene una larga trayectoria colonial en relación a los mapuches y casi siempre con una connotación negativa para ellos. Esto puede ver por ejemplo como simple consejos, “no se deben firmar papeles”, o, por ejemplo, en experiencias donde la firma de unos papeles resultó ser un engaño por parte del *wingka* (no-mapuche). Muchas experiencias mapuches con *wingkas* sigue un patrón muy parecido.

Ejemplo 2: La relación ausente

“Porque no se le hace, no sé, no se trata como familia, si no se trata como el enfermo en sí, directamente al paciente. Pero ni siquiera te miran los ojos, ni siquiera te preguntan qué, qué pasa por tu mente, qué, qué problema puedes tener tu qué.....a lo mejor es una cosa, como, a lo mejor no como, como darle tratamiento, si no que le escuche, que él, el, el darse el tiempo, que la persona te cuente todo lo que siente. Se va a ir, a lo mejor si no le dan nada, no le dan ningún remedio, pero si tuviste el valor de escucharlo. De escucharlo, darle buenos consejos, y al final esa persona sin que le dé un tratamiento te va a ir bien..... ahh...no me dio nada, me encontró algo el médico, nada, pero a mí me atendieron bien” (entrevista 14, p. 18)

En esta experiencia la mujer mapuche trabajaba como consejera intercultural en un hospital en el sur de Chile donde su trabajo es aconsejar acerca de las relaciones interculturales, es decir, las relaciones con pacientes mapuches que se atendían en el hospital. Se agrieta aquí con la práctica poco personal de la medicina occidental encarnado en las relaciones que los doctores ejercen con sus pacientes.

Aquí el conocer se vuelve conocimiento con el tratamiento de la enfermedad y los síntomas como “objetos de estudio”, por ejemplo, con el diagnóstico del médico que se acompaña generalmente con una receta o ciertas prescripciones del médico que tiene un uso fundamental. En esta práctica la dimensión personal parece medio ausente y su trabajo era aconsejar a los médicos a establecer relaciones más personales con los pacientes mapuches.

Se choca aquí con la experiencia de la medicina occidental en la medida que sitúa al conocimiento de la medicina (un tratamiento, remedios) como un asunto secundario y de menos importancia que el asunto fundamental de que si el doctor fue capaz o no de atender al paciente de buena forma, “como familia”, “escucharle”, “darle buenos consejos”, mirarle los ojos”, etc. Aquí de nuevo las relaciones personales priman por sobre las impersonales, o prima el tratamiento de “la persona” por sobre el tratamiento de “la enfermedad”. Esta grieta vista como una crítica no es algo tan ajena al mundo *wingka* (no-mapuche) y tampoco a la medicina occidental-moderna, sino ya desde hace tiempo y desde algunas corrientes más o menos alternativas e incluso a veces desde lugares situados dentro del establecimiento de la medicina occidental-moderna se ha visto críticas análogas, por ejemplo, críticas que hacen énfasis en una visión de la medicina o modelos de tratamiento más holísticos.

Ejemplo 3: Citar a los antiguos abuelos

(Mapuche): Es como que esa es la... esa es la identidad del... del ser mapuche, así debíamos pensarlo; entonces eehh, o cuando uno quiere eehh, hablar, uno siempre... como el mundo ... huiñca (no-mapuche) cita a las personas, nosotros tenemos nuestro... el discurso, tu estas citando a tus antiguos abuelos.

(Entrevistador): ¡Aahh! Ya.

(Mapuche): ¿Ya? Yo te hablo aquí.

(Entrevistador): Como yo cito a Heidegger o...

(Mapuche): Claro.

(Entrevistador): ...algún filósofo importante.

(Mapuche): Claro, porque te respaldas de él.

(entrevista 19, p.17)

La mujer mapuche aquí es Trabajadora social en Temuco y trabaja con familias chilenas tanto como familias mapuches en Temuco y alrededor de Temuco en las *lof* (comunidades) cercanas. Esta equivalencia es interesante porque puede producir una grieta bastante fuerte. La equivalencia consiste en que la mujer mapuche “cita” a sus antiguos abuelos de modo equivalente a como yo, como académico, puedo citar por ejemplo a Heidegger, o viceversa, “citar” a Heidegger es una forma de “citar” a un “antepasado” en la medida que me respaldo en él. La grieta que se puede producir desde un pensar académico resulta porque se piensa el conocer/conocimiento (o *kimün*) de modo bastante diferente. Mientas que en el modo mapuche el conocer se sitúa en un plano personal (mis abuelos), en el mundo académico este tiende a situarse principalmente en un plano impersonal precisamente por la exigencia imparcial de las citas científicas.

Este se expresa aquí como una equivalencia, pero en la medida que ella intenta homologar diferentes horizontes tiene el potencial de agrietar. Aquí la grieta se vuelve más fuerte en la medida que se siente la necesidad de negar la homología de la equivalencia. Por ejemplo, desde un pensar científico se podría tener serias dudas respecto a tal equivalencia. En tal pensar se dirá normalmente que citamos a alguien como Heidegger, o para citar su pensar para un argumento o para fundamentar nuestro argumentar discursivo, o de modo un poco más pesimista, para usar su mera autoridad como pensador excepcional para fundamentar nuestro discurso. Lo relevante de una citación es precisamente que es impersonal porque refiere a la necesidad de que otros pueden encontrar objetivamente, o libre de relación personal, la misma cita y aplicar el mismo razonamiento. La grieta científica de dicha equivalencia se provocará, o en cuando pensamos a Heidegger como mi “antiguo abuelo” o “antepasado”, o alternatively, “citamos” a mi abuelo/a para una argumentación científica, algo que probablemente convierte al sujeto en hazmerreír o causaría una exclusión en los círculos científicos.

En estas tres experiencias mapuches hay una temática general en sus horizontes que sustenta las grietas y con este crea un nivel potencial de tensión. Esta temática parece girar entorno de la diferencia entre las relaciones personales y las impersonales. El “certificado de india” es la relación personal y recíproca que “salva el día” desde la condición negativa e impersonal del certificado. En “la relación ausente” es precisamente la valorización personal de las relaciones que los médicos se necesitan aprender y en la equivalencia de las citas la “cita” mapuche depende precisamente de una relación personal y no impersonal como en el caso de Heidegger. En cada caso priman relación personal e íntima y las experiencias directas con otros.

Este aspecto de lo personal-impersonal es reflexionado en otros autores también. Para el mundo mapuche este se puede encontrar en lo que González llama una “fenomenología personal” (González: 2016). Ella lleva a una perspectiva bastante radical en la medida que postula que la verdad para el mapuche es algo que siempre está “derivado de” una experiencia personal. Este vuelve a problematizar las relaciones y construcciones sociales más macro que frecuentemente no tiene este acceso directo o cuyas operaciones dependen precisamente en “transcender” o “hacer imparcial/impersonal” las relaciones directas entre la gente. Para una reflexión del mundo latinoamericano más general este puede encontrarse también discutido y analizado en Kusch en relación a las características personales del “estar” frente a las características impersonales del “ser” (Kusch: 2000).

Desde este énfasis más personal, muchos de las instancias sociales que tenemos y consideramos como normales pueden volverse alienantes. Lo que agrieta a los mapuches es una transformación social que ya se ha vuelto normal en todas las sociedades. Este proceso tiene como fundamento un proceso hacia lo impersonal, lo que guía a la realización del conocer en un conocimiento, es decir, el conocer se vuelve conocimiento en la medida que logra impersonalizarse. Indico esto porque nos parece que la impersonalidad

que las agrieta tienen en común, un “certificado”, el “objeto de la medicina occidental” o “una citación científico” nos parece clave para entender una tensión que va mucho más allá que estos tres ejemplos.

Esta transformación-actualización social ya es un asunto naturalizado en nuestras sociedades y puede concretarse de maneras muy diversas. Aquí queremos mencionar solamente una forma a través de la cual esto tiende a actualizarse como un conocimiento. Mencionamos esto porque las formas en que los mapuches hablan de este asunto tienden a expresarse de modo negativo y por lo tanto es parte de la grieta. Aquí estamos pensando en la conversión en texto, por ejemplo, como un certificado o un libro. Al contrario, y para el mundo mapuche, los aspectos orales, hablados, conversados, dialogados, etc., se fusionan con lo personal en sus horizontes y dar un valor íntimo al contexto de comunicación y aprendizaje. En el horizonte mapuche lo personal es fusionado con o se agrega casi siempre junto con los aspectos orales, mientras que lo impersonal se fusiona con los cosas textuales y escriturales. Aquí cuando referimos a “fusión”, se hace respecto a un horizonte de comprensión dentro de cual el uso de uno implica naturalmente al otro. Veamos ahora cómo podemos explorar esta grieta a través de la lengua castellana.

EL CASTELLANO

Hemos buscado en el diccionario del castellano un horizonte con una serie de fusiones especializadas que refleja y representa esta transformación específica, desde un conocer (personal) hacia un conocimiento (impersonal). Para ilustrar esta grieta desde el lenguaje, intentamos además traducir este horizonte al mapudungun para ver precisamente la falta de traducción que implica. Para este propósito usamos dos diccionarios, por un lado el diccionario de la Real Academia de la Lengua (RAE) para representar el castellano y por otro lado el diccionario de traducción (castellano/mapudungun) de Augusta para representar el mapudungun.

A esta altura es necesario indicar el tipo de lectura que pretendemos sacar a partir de los diccionarios. Como hemos indicado, un diccionario es una convención oficial y formal de la lengua y su organización es taxonómica. Vemos los diccionarios no en virtud de su nivel sincrónico, sino al contrario, en virtud de lo que representan o encarnan diacrónicamente. Consideramos los diccionarios como depositarios de experiencias y ámbitos de experiencias del pasado, experiencias que tienen una cierta prolongación y continuación histórica. Proponemos que solamente experiencias que han sido *útiles* para un cierto mundo tienen una prolongación y ampliación taxonómica-lingüística. Con esto no estamos diciendo que cada cosa tiene una experiencia equivalente, sino que solamente adquiere relevancia en la medida que podemos centrarnos en ámbitos que tienen un mayor grado de desarrollo y especialización en sí, y preferentemente contrastando dicho ámbito con otra lengua para ver que este no es una especialización universal. Con esto estamos presuponiendo que las experiencias humanas de una cultura o sociedad particular entran y forman parte de su lengua, y esto en la medida que pensamos en la lengua como un nivel de reflexión acerca de sus experiencias.

Con esto debe quedar claro que no pretendemos bajo ninguna forma usar la noción de grieta para hacer una “comparación”, y aquí entendemos una “comparación” como una búsqueda a partir de “niveles de realidad comparables” o “iguales”. Con la grieta queremos dejar claro que lo único que buscamos es ilustrar, describir y tratar de captar *lo que se agrieta* en la otra cultura dejando opción libre a cómo se explica este y a través de qué niveles de realidad.

El horizonte especializado del castellano parte por la misma transformación interna de sentido que ejemplificamos con el conocer/conocimiento, es decir, con su actualización y realización representado por su *-sufijo*. Primero analizamos los cinco verbos; “legalizar”, “certificar”, “acreditar”, “constar” y “comprobar”.

La palabra “institucionalización” que es la realización del verbo “institucionalizar” apunta a la palabra de “legalización” que es la acción y efecto del verbo “legalizar” (RAE1). La palabra “legalizar” significa “dar estado legal a algo” (RAE1) y “comprobar y certificar la autenticidad de un documento o de una firma” (RAE2)

mientras que la palabra "legalización" se define como "certificado o nota con firma y sello que acredita la autenticidad de un documento o de una firma" (RAE2).

Estas palabras nos llevan a palabras como "certificar" y "acreditar" que se refieren a hacer auténtico y legal a algo y la forma en que se hace esto involucra un "documento" y una "firma". Aquí "hacer auténtico" algo es convertirlo en algo legal y este proceso parece comúnmente ir en paralelo con su transformación en algo textual. "Acreditar" significa "hacer digno de crédito algo, probar su certeza o realidad" (RAE1), "dar seguridad de que alguien o algo es lo que representa o parece" (RAE3), "dar testimonio en documentos" (RAE4), y la palabra "acreditación" que es la acción y efecto se define con el "documento" (RAE2) que es la realización del verbo. Por lo tanto, "acreditar" tiene que ver con la prueba de si algo es cierto o no y la seguridad de que algo o alguien son quién o qué parecen y su realización o actualización es la escritura y su transformación en documento. Paralelamente la palabra "certificar" se define como "asegurar, afirmar, dar por cierto algo" (RAE1), "hacer constar por escrito una realidad de hecho por quien tenga fe pública o atribución para ello" (RAE3) y "fijar señalar con certeza" (RAE4) y la palabra "certificación" que es su actualización es de nuevo el "documento en que se asegura la verdad de un hecho" (RAE2).

Ambas palabras se refieren básicamente al documento como el fin de este proceso, es decir, la realización en forma escrita y textual. Se afirma y establece la certeza con el certificado, escrito y legalizado. "Certificar" vuelve la forma en que se formaliza y asegura la "certeza". Existe también una relación similar en el verbo de "constar" y su actualización en una "constancia". "Constar" significa "quedar registrado por escrito, o notificado oralmente..." (RAE2) y la definición de "constancia" es "certeza, exactitud de algún hecho o dicho" (RAE2) y "escrito en que se ha hecho algún acto o hecho" (RAE3).

Cada uno de estos verbos, y en la medida que se realizan (en el mundo) con su *-sufijo*, se aproximan a una transformación impersonal en su proceso desde un conocer (potencial) hasta un conocimiento (actual). En la medida que atesta a la actualización de algo con contenido epistemológico, ejercen simultáneamente un doble movimiento mutuo, una racionalización de lo institucional y una institucionalización de lo racional. La lengua taxonómica describe sincrónicamente cómo se hace legal y se acredita un conocer como algo auténtico y legal y este involucra su transformación en algo textual, o alternativamente, que se da firma a algo ya textual para acreditar su autenticidad y objetividad. Se convierte el carácter epistemológico (lo cierto-una certeza) en algo de carácter legal-normativo (certificado) que vuelve a afirmar y fijar el valor epistemológico de modo institucional, y viceversa, fijar el modo institucional con un valor epistemológico. Literalmente podemos expresar que la certeza se evidencia con un certificado. La transformación en lo textual es precisamente equivalente aquí a un proceso que involucra hacer el conocer impersonal haciéndolo oficial y fuera de la manipulación personal con su conversión en texto y documento.

La transformación del conocer personal en un conocimiento impersonal que definimos como la grieta principal, aquí se revela fusionado con otras palabras-sentidos, tales como la de "texto", (documento, certificado, firma) y lo que podemos llamar como un aspecto "formal" que apunta al proceso legal (la legalización) del asunto o lo que agrega autoridad al texto. Es decir, lo impersonal aquí se realiza con un proceso "textual-formal". En dicha fusión (de horizontes) no es sorprendente que ambos sean adjetivos (textual-formal), es decir, ya existen como palabras que evalúan y agregan valor a otros asuntos. La palabra "formal" se define en referencia a una persona como "seria, amiga de la verdad y enemiga de bromas" (RAE3) y como "expreso, preciso, determinado" (RAE4) y la palabra "textual" se define también como "exacto, preciso" (RAE3), y además como "dicho de una persona: que autoriza sus pensamientos y los prueba con lo literal de los textos..." (RAE2) y como "conforme con el texto o propio de él" (RAE1). El valor que agregan se refiere a aspectos principalmente positivos (preciso, autoriza, amigo de la verdad, etc.) que corresponde a lo que Schutz y Luckmann llaman "determinantes positivos" (Schutz y Luckmann: 1973) y que repercute en la misma transformación desde un conocer hasta un conocimiento. El texto ya no es simplemente una cosa que se valora (texto-libro) sino que ha vuelto a ser un sentido (textual) que da un valor epistemológico a otras cosas.

Para ilustrar la tensión de modo más consistente optamos aquí en paralelo por hacer el intento de traducir a mapudungun algunas de las palabras que representa esta razón y conocimiento impersonal. Usamos aquí el diccionario de Augusta no solo por ser muy completo, sino que además por ser precisamente hecho a principios del siglo XX durante un periodo de ocupación y división forzada (radicación) del *Wallmapu* (territorio mapuche). Este se nos presenta con una tensión potencial en la traducción entre el mapudungun anterior y un "nuevo mapudungun" que se intenta adoptar a las nuevas condiciones coloniales. En dicha traducción vamos a encontrar tres problemas principales. O las palabras no existen, existen pero como préstamos del castellano, o existen pero claramente con otro sentido.

Existe, por ejemplo, varias palabras que no tienen traducción, palabras como "institucionalizar" y sus diferentes variantes, y palabras como "constancia", "texto", "comprobar", "acreditación" y "legalización". Existen además varios préstamos directamente del castellano. En Augusta desde el lado castellano en la entrada de la palabra "firmar" entra la palabra de "*firmawn*", pero desde el lado *mapudungun* no se encuentra esta palabra. Esto sugiere, además de su similitud fonética, que es un préstamo del castellano y no una palabra originalmente presente en el *mapudungun*. Lo mismo ocurre con la palabra "documento" que en Augusta tiene la traducción "*ukumento*", una palabra que tampoco aparece desde el *mapudungun*. Otras palabras que en Augusta parecen prestadas son, por ejemplo, "testigo" (*testiku*) y "escriturar" (*escrituran*) y en la traducción de las palabras "escribir" y "escrito" se presta la palabra "papel" para adecuadamente traducirlo a pesar de tener algunas alternativas que sí aparece desde el mapudungun (*chillka*).

Entre palabras que claramente tienen otro sentido o énfasis, se puede mencionar la entrada de la palabra *pin* que se traduce con "palabra" o "decir algo" y tiene por lo tanto una dimensión necesariamente oral. Esta palabra Augusta la ha usado para traducir palabras como "legal" y "certificado". Esto se debe probablemente por el valor fuerte que tiene "la palabra" como instancia de compromiso recíproco en la cultura mapuche. Es decir, la "palabra" (*pin*) intenta traducir la fuerza con que hay que mantener un compromiso legal-escrito en un periodo donde el acto físico de colonización se acompañó por certificados y papeles de carácter legal que supone en este momento convertirse en ley y norma para el proceso de la radicación. Esta traducción se fusiona con la necesidad de la dimensión oral para apuntar a la importancia del acuerdo y el compromiso, pero *agrieta* la necesidad de lo escrito que está implicada en los sentidos de las palabras en el castellano.

La falta de traducción, las adaptaciones y los cambios de sentido para reflejar adecuadamente algo similar, hace alusión a la vez a una resistencia tanto como a una adaptación del mapudungun a una condición de vida colonial y burocrática. El horizonte especializado del castellano que abordamos y que los mapuches agrietan, repercute en una experiencia diacrónica de un largo proceso histórico y que la taxonomía del castellano en este aspecto puede ejemplificar.

Santos describe en el volumen 1 de su *Crítica de la razón indolente* (Santos: 2003) cómo la racionalidad cognitivo-instrumental de la ciencia moderna se ha ido colonizando e insertando en el ámbito normativo-legal o lo que él llama la racionalidad moral-práctica de la ética y el derecho. Pensamos que este desarrollo requiere al mismo tiempo un desarrollo paralelo en el lenguaje en la medida que entendemos el lenguaje como una especie de dispositivo reflexivo de las experiencias. Nos parece que los dispositivos que hemos descrito aquí, por ejemplo, la certeza (epistemología) y su transformación en certificado (normativo-legal) refleja un aspecto del proceso macro que Santos busca describir en la medida que naturaliza en el lenguaje, y a través de la diferenciación de sentidos internamente en los verbos, la relación entre los dos ámbitos (epistemología-derecho/moral).

No queremos sugerir con esto que podemos tomar esta especialización o el diccionario como una representación general del lenguaje, pero sí queremos sugerir que esta especialización diacrónica apunta a la naturalización del lenguaje de lo que Santos propone, y opera como dispositivos reflexivos que sustentan y retroalimentan la realización y transformación del conocer (personal) en un conocimiento (impersonal), o dicho de modo recíproco, la racionalización de la legalidad y la legalización de lo racional.

Bourdieu insiste en que no existen palabras “neutrales” o “inocentes” (Bourdieu: 1991). Dice que lo que es “formalmente correcto” también implica lo que se “debe” decir. Pensamos que esto surge que no es suficiente apuntar a lo arbitrario o la flexibilidad infinita del lenguaje como lo hace Saussure (Saussure, 1986). Además hay que apuntar a la relación contraria, al hecho que el mundo (local) también se encarna y se hace presente en un lenguaje, en su uso, además de su estructura taxonómica. Si no fuera así, es decir, si interpretamos la observación de Saussure en su plena radicalización, ¿por qué entonces los mapuches sienten la necesidad de reapropiarse del mapudungun?, es decir, ¿si el castellano pudiera representar su mundo sin problemas de traducción o de sentidos, porque esa necesidad?

CONCLUSIONES

Dividimos el artículo en dos “objetos” de estudio lingüísticos, el primero (castellano) determinando de modo posterior al segundo (mapudungun), y el segundo buscando profundizar lo que los mapuches fenomenológicamente agrietan en sus experiencias expresadas en el castellano. De este modo la grieta opera como una forma de hacer preguntas, interrogantes que buscan a partir de una distancia diatópica, situada siempre en relación a dos pertenencias con prolongación y continuidad diacrónica. Es un proceso investigativo que quiere llegar a ser una traducción y diálogo entre dos pertenencias, preguntando hacia adelante (objeto), y a través de ella, preguntando hacia atrás (pertenencia propia).

La palabra *kimün* es frecuentemente traducida con sabiduría, y en esta traducción hay algo equivalente de importancia, especialmente en relación a quién se considera un *kimche* o un sabio. Aquí el problema de la traducción es que la palabra conocer en castellano refleja y traduce de mejor forma el aspecto humano-directo, justamente porque se lo usa para describir una intimidad, cuando se conoce a alguien, una persona. La palabra sabiduría indica algo un poco más general en la medida que puede referirse a que se sabe mucho de personas o relaciones humanas pero de modo general. La palabra no expresa o reflexiona una relación personal directa con otro humano como la palabra conocer excepto de modo derivado, y no sorprendentemente encontramos que en las entrevistas los mapuches usaban más las palabras de conocer-conocimiento que la de sabiduría. Este problema de traducción nos parece indicativo de un “exceso de sentido” (Ricoeur: 1976) presente en el castellano de los mapuches, y sugerimos que esto probablemente tiene que ver con su pertenencia a un mapudungun-mundo, aunque este asunto está fuera de los objetivos de este artículo.

Aquí hemos intentado solamente ilustrar y contrastar un aspecto en tensión en el castellano de los mapuches, una especie de contraste fuerte que, desde las experiencias, se revela en su crítica al aspecto impersonal, un aspecto que intentamos describir con la realización del conocer en una información a través del diccionario. Esta es una tensión que en términos de traducción intercultural me parece relevante toma en cuenta, aunque de ninguna manera es una traducción exhaustiva.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERTSEN, T. (2015). “Integridad e Intimidad en la relación mapuche con los otros”. Avá 27.
- ALBERTSEN, T (2017). *El Otro del Mapuche y El Mapuche como Otro*. Tesis Doctoral no publicada. IDEA, USACH. Santiago.
- BOURDIEU, P. (1990). *The Logic of Practice*. (trad: Nice, R. *Le sens pratique*) Stanford University Press. California.

BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. (trad: Raymond, G.; Adamson M.), Polity Press. Cambridge.

DUSSEL, E. (1977) *Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá
<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/filolib/filolib.html> (14-11-2005)

GADAMER, HANS-GEORG. (2007) *Sandhed og Metode*. Grundtræk af en Filosofisk Hermeneutik (trad: Jørgensen, A. *Wahrheit und Methode*) Academica. Aarhus.

GONZÁLEZ, M. G. (2016). *Los mapuches y sus otros. Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Universitaria.

KUSCH, R. (2000). *El pensamiento indígena y popular en América*. Fundación Ross. Rosario.

MORAN, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge. New York.

PANIKKAR, R. (1979). *Myth, Faith and Hermeneutics*. Paulist Press. New York.

PARKER, C. (1993). *Otra lógica en América Latina, religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica. Santiago.

RICOEUR, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas University Press. Texas.

SALAS, R. A. (1996). *Lo sagrado y lo humano. Para una Hermenéutica de Los Símbolos Religiosos*. San Pablo. Santiago.

SALAS, R. A. (2003). *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos*. (Re) *Lecturas del Pensamiento latinoamericano*. Ediciones UCSH. Santiago.

SAUSSURE, F. (1986). *Course in General Linguistics*. (trad. Harris, R. *Cours de linguistique générale*). Open Court. Chicago.

SANTOS, B. DE SOUSA. (2009). *Una Epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo xxi. Buenos Aires.

SANTOS, B. DE SOUSA (2003). *Crítica de la Razón Indolente, Contra el desperdicio de la experiencia*, (volumen I) *Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. (Trad. Flores, H. J. ed. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência: Para um novo senso comum. A ciência e a política na transição paradigmática. Volume 1*) Desclee de Brouwer. Bilbao.

SCHUTZ, A.; LUCKMANN, T. (1973). *The Structures of the Life-World Volume 1*. (trad: Zaner, R. M; Engelhardt, H. T. *Strukturen der Lebenswelt*) Northwestern University Press. Evanston.

Diccionarios

AUGUSTA, F. J. (1916). *Diccionario Araucano-Español; Diccionario Español-Araucano*. Desde: <http://fiestoforo.cl/dungun/aug/>

RAE: *Real Academia Española Diccionario de la lengua española*. 23 ed. Madrid. Real Academia Española, 2014. Disponible en: <http://www.rae.es/>

BIODATA

Torben ALBERTSEN: Investigador danés, Doctor en Estudios Americanos en IDEA-USACH con una tesis sobre las relaciones entre el mapuzungun y el castellano. Trabaja en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y en la Universidad Adolfo Ibáñez. Se interesa en la investigación intercultural de las lenguas indígenas, especialmente el mapuzungun.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 78-89
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

El desarrollo a juicio. Reciprocidad intercultural: Derechos Humanos, Derechos de la Naturaleza y Derechos de las Culturas

The development to trial. Intercultural reciprocity: Human Rights, Rights of Nature and Rights of Cultures

Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ

carmapagano@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Salta. Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633756>

RESUMEN

Desde una visión contextual intercultural, se cuestiona la base hegemónica que reduce el desarrollo a un modelo monocultural cifrado en el dinero, desde donde se establecen consecuentes achicamientos que impiden la biodiversidad natural, humana y por ello cultural, con sus secuelas para la subsistencia de los muchos mundos en que vive la propia naturaleza, los seres humanos y su recíproca proyección expresada en las culturas. Se vislumbra la posibilidad de diálogo por la plural vida y humanidad desde un espíritu intercultural condicionado a la lucha por salvaguardar los DDHH, de los Derechos de la Naturaleza y de los Derechos de las Culturas.

Palabras clave: interculturalidad, desarrollo, derechos recíprocos, contextos.

ABSTRACT

From an intercultural contextual view, the hegemonic base that reduces development to a monocultural model coded in money is questioned, from which there are consequent shrinkages that impede natural, human and therefore cultural biodiversity, with its consequences for the survival of many worlds in which nature itself lives, human beings and their reciprocal projection expressed in cultures. There is a glimpse of the possibility of dialogue for the plural life and humanity from an intercultural spirit conditioned to the struggle to safeguard Human Rights, the Rights of Nature and the Rights of Cultures.

Keywords: interculturality, development, reciprocal rights, contexts.

Recibido: 30-09-2019 • Aceptado: 02-12-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

Llana Orco, un “aprendiz de amauta” de la Puna jujeña, en un diálogo mantenido en el paraje Puya-Puya de esa región, nos dijo:

“Desarrollo y progreso, los dos de la misma familia, son una trampa más grande que una casa elucubrada por la potencia económica. Para nosotros son desconocidos, fuera de lugar, que algún desequilibrado mental lo elucubró con alguna intención”¹.

Para “justificar” y explicar el inicio con semejante contundencia andina, y dado que este artículo reproduce una ponencia sostenida en Santa Fe², Argentina, permítasenos traer una afirmación de un poeta filósofo-teólogo santafesino, nacido en Reconquista, cofrade del actual Obispo de Roma, con el propósito de “ambientar” el espíritu que alienta nuestros apuntes, que intentan enjuiciar el desarrollo desde la “diakonia profética”³. Dice Leonardo Castellani, a propósito del danés Kierkegaard y hablando de los niveles de cristianismo: “El cristianismo total (esotérico, si se quiere) es... invasor del entendimiento y tendiente a la contemplación, bajo el signo perentorio de la cruz de Cristo. El cristianismo no se ha inventado para consolar; el cristianismo se ha inventado para espantar; y consolar después a los que están espantados. El Evangelio significa “Buena Noticia”; pero no es una buena noticia para los cachafaces; es una buena noticia para los contritos (*Contrito*, en latín, “*triturado*” ¡Notable palabra!), para los que lloran, para los que tienen hambre y sed de rectitud”⁴.

Llana Orco, con su filosofía, *espanta*: puede que encontremos, por ese camino, el del justo juicio al desarrollo como Buena Noticia para crear, pensar, vivir, dialogar, sí, pero, de ser necesario luchar contra el “desarrollo” de “los cachafaces”, para imaginar y concretar alternativas al mismo como cuestión de vida o muerte.

¹ Llana Orco, es decir, Cerro Negro, es el nombre con que se bautizó a sí mismo el andino originario Antonio Lamas, de Azul Pampa, Humahuaca, Jujuy, Argentina. Estuvo en la *Cumbre del Agua “Salvemos la Laguna de Pozuelos”* en Puya Puya, Rodeo, Laguna de los Pozuelos, en Abrapampa adentro, Jujuy, los días 9 y 10 de setiembre de 2017. Con Florencia Solís, Llana Orco ofició la ceremonia comunitaria en la Laguna de Pozuelos, junto con los participantes de aquella asamblea. La celebración tuvo como finalidad unir a quienes llegamos hasta allí y para que la Pachamama permita recuperar el agua de la laguna en franca regresión causada principalmente por la actividad extractiva minera en las cercanías –Proyecto Chichillas de la mina Pirquitas-, la cual requiere afectar el ecosistema semidesértico de manera desmesurada para las condiciones de delicado equilibrio hídrico, resguardado por la producción tradicional de sus habitantes originarios. En la información disponible sobre la Cumbre del Agua se puede percibir la correlación recíproca de los Derechos Humanos (DDHH), los Derechos de la Naturaleza (DN) y los Derechos de las Culturas (DC): <https://agenciadelacalle.com/2017/09/28/cumbre-del-agua-la-megamineria-extingue-la-laguna-de-los-pozuelos/> (con un video con diversos momentos de la asamblea y con la palabra de participantes, entre ellos, Llana Orco); <http://web.elsubmarinojujuy.com.ar/defensa-del-agua-comunidades-originarias-piden-se-suspenda-proyecto-chinchillas/> (con el documento final completo de esa Cumbre del Agua en Puya Puya); <http://lavozdelcerro.com.ar/blog/jujuy-fue-participle-de-la-cumbre-del-agua-2017/>; (con un audio explicativo) <https://www.eltribuno.com/ujuy/nota/2017-9-12-18-21-0-se-realizo-la-primer-cumbre-del-agua> (sitios vistos: 02.02.18).

² Transcrita acá con algunas adaptaciones, fue expuesto durante las *Jornadas Internacionales “Repensar el Desarrollo en torno a Laudato Si”*, organizadas por la Universidad Católica de Santa Fe, en Santa Fe, Argentina, los días 20 y 21 de octubre de 2017: <http://www.ucsf.edu.ar/jornadas-internacionales-repensar-el-desarrollo-en-torno-a-laudato-si/> (visto: 02.02.18). Cfr., Bonet de Viola, A. M.; Viola, F. I. (eds.) (2017). *Repensar el desarrollo. Aportes en torno a Laudato Si’*, Grama, Olivos.

³ Frei Betto (1988). *Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft der Menschen*, *Concilium* 24 4, p. 289. Para este punto en relación al (mal) desarrollo: Pagano Fernández, C. M., (2013). *Diakonie als Anhängerschaft von Jesus. Anmerkungen zu eine Interkulturellen Befreiungsreflexion im Neoliberalen Kontext* Abia Yalas, en Krämer, K.; Vellguth, K. (Hrsgs.), *Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat*. (2013). Herder, Freiburg, 77-82: pp. 68-82; accesible también en <https://www.missio-hilft.de/de/themen/theologie/thew-1/theologie-und-diakonie.html> (visto: 02.02.18).

⁴ Castellani, L. (1973). *De Kirkegord a Tomás de Aquino. Introducción a la filosofía*. 180s, Guadalupe, Buenos Aires.

CONTEXTO

Proponemos estas reflexiones sobre el mentado “Desarrollo” para revisarlo a partir del espíritu, de los rumbos y de algunos aspectos salientes de *Laudato si*, donde se recogen de modo original graves desafíos para discernir dichas alternativas a la dinámica de procesos de desarrollo que se presentan e imponen hasta con violencia, como condicionantes necesarios y homogeneizadores del andar de los pueblos del mundo, pero que, por ello y por sus frutos que se van conociendo ya desde hace décadas, también secan las fuentes de la vida.

Es necesario aclarar que tratamos los ejes de nuestro título con mordiente en la concreta vida y no tanto ajustado a tales o cuales teorías⁵; lo hacemos, dicho muy en breve, incardinados en lo que llamaríamos *espíritu intercultural*. Juzgar el desarrollo desde los DDHH desde los Derechos de la naturaleza y desde los Derechos de las culturas es posible, para nuestra perspectiva, desde un *pensar-hacer intercultural* que, por ello, obliga a anclar nuestras consideraciones en la textura que nos es común como humanidad, es decir, en la realidad de los plurales *con-textos* concretos de culturas.

La realidad plural de culturas no responde a teorías socioculturales, reiteramos, sino a dichos contextos plurales de vida. Nuestro aquí y ahora de Argentina –y también de toda Abia Yala- se manifiesta como nación/naciones pluriculturales, con los derechos correspondientes a los diversos tipos de autodeterminación, y como condición de una democracia real, no sólo formal, pues la vida es anterior a las teorías y también anterior al derecho.

A causa de que la condición del Continente y la del mundo, a causa de que, en particular, nuestra condición argentina se manifiesta como pluricultural, es decir, como una multicolor realidad de variados contextos culturales, pueden ser traducidos como pluralidad de “naciones” en Argentina, en el sentido de “estancia del nosotros” de un “sustrato profundo, popular” y no *cósico* –tal sería el caso del *Facundo* de Sarmiento- como observa Kusch al hablar del “hogar donde se cocina el sentido”⁶, o jurídicamente de “plurinacionalidad” a la que apelan las Constituciones de Ecuador (2008) o de Bolivia (2009). Esa condición nos constituye antes que una constitución contractual jurídico-administrativa, la reconozca o no.

Por ello decimos que pensar la realidad humana contextual es pensar interculturalmente, pues así se abre la actividad filosófica al intercambio dialogal y práctico entre los muchos mundos culturales filosófico-teológicos que pueblan el mundo y, en nuestro caso, que pueblan nuestra Argentina. Nuestra cultura no es la única cultura. Nuestra cultura filosófico-teológica no es la única posible filosofía-teología. No nos referimos a “escuelas” diversas dentro de una cultura del filosofar-teologizar, como las centradas en Europa (eurocéntrica), por ejemplo, sino a *logos* y *praxis* culturales que bien pueden ser incompatibles, pero que, análoga a la incompatibilidad que Chesterton atribuye a los esposos como base que funda su relación⁷, hacen posible justo un vivir en diferencia, un con-vivir. La unidad no es uniformidad. Ésta es sólo propia del espíritu bélico, donde se trata de aniquilar con urgencia al que está al frente o enfrentado.

Por ello, un juicio al desarrollo comienza por revisar hasta qué punto el tal desarrollo es capaz de ponerse en práctica como diversos desarrollos para diversos tiempos culturales o ritmos de vida culturales o, por el contrario, pretendan ser homologados por la agresión monocultural de la irracional razón de la “codicia del dinero”⁸, bajo ropaje de *desarrollo*. En este caso su uniformidad lo torna bélico, violento, lleno de pretextos para el armamentismo. No conocemos, dicho entre paréntesis, propuestas reales de políticos que proyecten

⁵ Fornet-Betancourt, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*, pp. 9-23, Verlagsguppe Mainz in Aachen, Aachen.

⁶ Kusch, R. (1989), *El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico*, en Azcuy, Eduardo A., *Kusch y el pensar desde América*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires. 146, 147: pp 139-149.

⁷ Chesterton, G. K. (2008), *Lo que está mal en el mundo*, Acanilado (Trad.: Mónica Rubio), Barcelona p. 31.

⁸ Brodbeck, K.-H. (2012). *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (2a. ed.), Darmstadt, pp 848-870.

plasmar en leyes y ejecuciones políticas esta exigencia, pero aún no asimilada entre nosotros, -“cinco siglos igual” dice el cantautor santafecino León Gieco - de equilibrar los muchos mundos culturales⁹. Sólo indicamos un elemento básico de lo intercultural, es decir, su anclaje contextual. Concretado en el proyecto totalitario de una globalización monocultural del capital, objetar y/o negar lo intercultural consiste en lo que Fornet Betancourt llama el “analfabetismo contextual”¹⁰, para el cual “alfabetiza” dicho proyecto global.

Por el contrario, los mundos contextuales en donde se resuelve la vida entran, en la filosofía-teología intercultural, en aprendizaje y corrección mutuos desde el respeto y salvaguarda de esa pluralidad de mundos, con sus filosofías y teologías contextuales. Por ello, no se trata de un universalismo abstracto contable y destructivo, como el del dinero¹¹, ni de un provincialismo de aldeano regionalista, sino de una universalidad donde todas las culturas tengan lugar paritario de decisión en el mundo *desde y para* sus respectivos mundos contextuales.

RECIPROCIDAD ENTRE DERECHOS

A fin de concretar algunas bases para el juicio al desarrollo, creemos que se debe entrar, pues, interculturalmente a los derechos contextuales que, por tales, nos afectan en forma directa en nuestro común aquí y ahora. Agreguemos que se evitaría algún malentendido con la aclaración de que los hechos contextuales son seleccionados desde el drama histórico-actual que debemos aún replantear para encontrar caminos comunitarios de resolución intercultural, como, por ejemplo, las alternativas al desarrollo.

Una segunda clarificación ubica los DDHH y los Derechos de la naturaleza como “dos nombres de la misma dignidad”, al decir de Eduardo Galeano¹². Dado que las culturas no son esencias abstractas, sino mundos de vida de personas concretas con sus DDHH, también los Derechos de las culturas son Derechos humanos, con su correlato con los Derechos de la naturaleza, por constituir la cultura una dimensión natural del ser humano¹³. Quien afecta a la naturaleza, necesariamente arrasa con culturas, pero, por lo dicho, también afecta a los DDHH con igual necesidad. Por ello hay un desarrollo que se impone cuyo modo de asolar la naturaleza para sus fines financieros incluye el trato peyorativo a las culturas, lo que supone la necesaria violación de DDHH¹⁴.

Dos niveles de realidad contextual nos abren a esas consideraciones que sólo intentan proponer elementos iniciales para un juicio al desarrollo desde la reciprocidad entre los DDHH, los de la naturaleza y los de las culturas, y desde la perspectiva del proceso de re-generación filosófico-teológica intercultural. Este inicio contextual, a su vez y según entendemos, contextúa a tales consideraciones. Nuestra propuesta de contextualización consiste, para este trabajo, pues, en situarnos en el ámbito de una Universidad católica, por un lado y, por otro, en la argentina ciudad de Santa Fe, donde esa Casa de estudios tiene su sede.

Como una universidad siempre incide en lo cultural y también en otros ámbitos de la vida, pero desde su hacer cultural, hemos de preguntarnos en lo relativo al *Derecho de las culturas* o los *Derechos de las culturas*, si hay lugar en ella, como en cualquier otra universidad, para las diversas culturas del conocimiento que nacen de los diversos contextos culturales o, por el contrario, si se practica una proscripción *epistemicida*

⁹ Fornet-Betancourt, R., (2014), p. 63; Gieco, León, *Cinco siglos igual*, accesible en <https://www.musica.com/letras.asp?letra=835843> (31.03.2018).

¹⁰ Fornet-Betancourt, R., (2004), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Verlagsgruppe Mainz in Aachen, Aachen p. 73.

¹¹ Brodbeck, K.-H. (2012), pp 871-881; 1115ss.

¹² Galeano, Eduardo (2010). Los derechos humanos y los derechos de la naturaleza son dos nombres de la misma dignidad. Mensaje a la Cumbre de la Madre Tierra, in *Página 12*, 19.04., contratapa

¹³ Panikkar, R. (1996), *Filosofía y cultura: una relación problemática*, in Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation der I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Agustinus Verlag, Aachen, 26: pp 15-41.

¹⁴ “Esa economía mata”, dice Francisco en *Evangelii gaudium*, N° 53.

elitista desde una sola cultura del conocimiento, a saber, el canonizado como científico-universitario desde una tradición regional de conocer, como aquella de la que proviene históricamente la institución universidad¹⁵.

En lo tocante a su especificidad de católica, la pregunta es si las filosofías-teologías de los universos culturales contextuales también tienen lugar paritario, según lo que llamaría *el principio catolicidad*, en la universidad católica, sea de Santa Fe o de otro lugar.

No es “filosóficamente” inadecuada una alusión que pertenece, si se quiere, a la “fenomenología de la religión” cristiano-católica y que nos permite comprender la siguiente constatación relativa al *Derecho de las culturas* que, en resumen, formularíamos así: Que las culturas tienen derecho a sus propias culturas, a sus mundos culturales, es una obviedad que, sin embargo, se olvida y humilla con mayor frecuencia y profundidad que lo imaginable a simple vista.

CRISTIANIZACIÓN Y DERECHOS DE LAS CULTURAS ORIGINARIAS

Creemos necesario aclarar que, por familia, educación, formación y convicción evangélica, también por cualidad sacramental, llamémosle, y por compromiso comunitario personal, pertenecemos a la Iglesia católica. No se puede evadir, empero, el ejemplo paulino autocrítico eclesial ante Pedro, cuando le reclama proceder ajenos al Espíritu del anuncio (Gal, 2, 11-14); tampoco cabe evadir la condición –humana– que el propio Francisco se auto asignó ante una revista alemana de *Sünder* (pecador) o *fehlbar* (falible)¹⁶.

Volvamos a dicha alusión contextual. La misma se relaciona con una convicción originaria del propio cristianismo, dado el “sello” contextual católico: “Id y evangelizad...” (Mc, 16: 15) o “Ay de mí si no evangelizara” (I Cor, 9: 16), para poner sólo dos ejemplos. No cabe acá elaborar una revisión del ambiguo uso histórico-pastoral de esta llamada “missio” cristiana¹⁷; sólo queremos recordar que, en su nombre, se ha llegado al “compelle intrare” interpretado en el tiempo de la iglesia imperial al modo agustiniano¹⁸ como su estiramiento político-religioso, por así decir, al punto de derivar en diversos niveles de violencia, desde física hasta simbólica, en nombre del cristianismo y hasta se ha *des-catolizado* su catolicidad como carácter originario plural de diversidad religiosa que encierra en los textos bíblicos, hasta para “compeler” al trasplante de aquella médula ósea cultural en que consiste la religión de cada cultura, según el Documento de Puebla¹⁹, en un proceso que, también dicho muy en breve, denominaríamos como *sustitución por misión*, entre otros fines loables, también y principalmente para los del sistema imperio en el cual vino encabalgado.

¹⁵ Cfr., Fomet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*, Verlagsguppe Mainz in Aachen, Aachen pp. 27-36, donde destaca la necesidad de “replantear el problema del ideal del conocimiento científico” (p. 36) desde “una refundamentación holística, intercultural e interreligiosa de la ciencia...” (donde) es imprescindible el diálogo abierto entre las diferentes culturas del saber de la humanidad” (p. 35); (2017), *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*, Verlagsguppe Mainz in Aachen, Aachen.

¹⁶ Die Zeit, N° 11/2017, Ich bin Sünder und bin fehlbar, es decir, “yo soy pecador y soy falible” (Zeit Online: <https://www.zeit.de/gesellschaft/2017-03/papst-franziskus-zeit-interview?page=2#comments> (12.03.2019)).

¹⁷ Suess, Paul (org.) (1992), *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. 200 documentos – Século XVI, Vozes, Petrópolis, p.10: “Na avaliação da *Conquista Espiritual* das Américas, não está em jogo a crueldade de uma ou outra nação europeia, mas, sobretudo, a anibalência do propio cristianismo. A integridade do Evangelho não garante a integridade da ação histórica dos evangelizadores. Embora a destruição de vidas e a colonização de povos não encontré argumentos no Evangelho, de fato encontrou colaboradores entre os evangelizadores. Em nome do Evangelho, cristãos destruíram sinagogas de judeus, santuários de mouros e templos de pagãos, queimaram “bruxas” e herejes”.

¹⁸ Cfr: Forte Monge, Juan Manuel (2013), San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español, in *Criticón*, 118, p. 71-80; Grabner-Haider, Anton (2007), *Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, WBG: Darmstadt, pp. 40ss.

¹⁹ Cfr: Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1978), N 389: “Lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación religiosa con Dios, por los valores o desvalores religiosos. Éstos tienen que ver con el sentido último de la existencia y radican en aquella zona más profunda, donde el hombre encuentra respuestas a las preguntas básicas y definitivas que lo acosan...”

En ese trámite quirúrgico, en el cual no enjuiciamos a los evangelizadores, se ha afianzado sin embargo, una tendencia y práctica mono-religiosa o de hegemonía religiosa por el afán sacramental de bautizar y “catolizar” unido al de “españolizar” y, más tarde, también de protestantizar, siempre al modo occidental²⁰, al punto de licuar nada menos que aquello que el mencionado Documento de Puebla reconoce en el n° 389 como “lo esencial de la cultura”; su religión. En este sentido, sin desmerecer las vocaciones y las buenas voluntades, insistimos, además de las no tan buenas o nada buenas voluntades homogeneizadoras de la conquista, debemos admitir que el cristianismo católico no tuvo una actitud de paritario reconocimiento y menos de diálogo interreligioso-intercultural para con las culturas afrodescendientes u originarias de Abia Yala (nombre con que reconocemos al Continente “aún llamado América”).

CONTEXTO CONSTITUCIONAL Y PUEBLOS AFRODESCENDIENTES Y ORIGINARIOS

Una segunda nota contextual nos muestra que la Universidad Católica a la que acá me refiero es la de Santa Fe: El contexto de Universidad Católica se da en un lugar geográfico determinado. En Santa Fe, cuna de Asambleas constituyentes de nuestra Argentina, donde el primer “contrato” organizativo de 1853 ha fundado aquello que, desde la investigación socio-histórica y antropológica se diagnostica como “genocidio constituyente”²¹. En efecto, al decir de José Martí cuando escribe sobre nuestra Abia Yala, “la colonia continuó viviendo en la república” porque, según su diagnóstico de 1891, no se hizo “causa común con los oprimidos” del desdichado período colonial, según el propio Martí²², es decir, no se hizo “causa común” con los afrodescendientes, “carimbados” con el “vil sello que un verdugo feroz le puso al cuello”²³ en la trata y la oprobiosa esclavitud “civilizatoria” y hasta usufructuada por órdenes religiosas “evangelizadoras”, pese a ser “el más tremendo genocidio de la historia humana”²⁴; tampoco se hizo “causa común” con los indígenas despojados, diezmados y arrinconados mediante matanzas por parte del propio Estado, de su propia población civil, como lo fue la de Napalpí, Chaco, el 19 de julio de 1922²⁵, o hace sólo setenta años, el 10 de octubre de 1947, la masacre de Rincón Bomba por parte de Gendarmería nacional bajo órdenes del Ministerio de Defensa de la Nación²⁶. Entonces la obvedad del Derecho de las culturas a sus culturas se torna deber de memoria frente a la desmemoria de un construido abstracto “ser nacional”, una hechiza *identidad cultural*

²⁰ Fornet-Betancourt, R. (2007), Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo, Abya Yala: Quito, p. 10s.

²¹ Aranda, D. (2011), “El Estado se construyó sobre un genocidio”. La antropóloga Diana Lenton a propósito de un nuevo 12 de octubre, en *Página 12*, 10.12.2011, Diálogos: <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-178560-2011-10-10.html> (27.09.2017). Lenton, D. (2014), Apuntes en torno a los desafíos que derivan de la aplicación del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios, in Lanata, J. L. (comp) *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*. - 1a ed. - IIDyPCa-CONICET: San Carlos de Bariloche, pp 32-51.

²² Martí, J. (1991), El hombre antiguo de América y sus Artes primitivas, Obras Completas, Vol VIII, Editorial de Ciencias Sociales: La Habana, p. 335.

²³ Thompson, C. G. (2010), “Canto al África”, en Molina, L. D.; López, M. L. Aportes africanos y afrodescendientes a la identidad nacional argentina. Una visión afrogénica, en Walker, S. S. (comp.), Vol. I, *Conocimiento desde adentro. Los afrodescendientes hablan de sus pueblos y sus historias*, Fundación Pedro Andavérez Peralta: Afrodiáspora Inc; Fundación Interamericana; Organización Católica Canadiense para el Desarrollo y la Paz; Fundación PIEB: La Paz, p. 129.

²⁴ Solomianski, A. (2003), Identidades secretas: la negritud argentina, Beatriz Viterbo Editora: Buenos Aires, p. 65, citado por Molina, L. D.; López, M. L. (2010), p. 95.

²⁵ Silva, Mercedes (elaboración) (1998), *Memorias del Gran Chaco*. 2ª. parte, s/l (¿Resistencia?), pgs. 170ss; Aranda, D. (2010), *Argentina originaria: genocidios, saqueos y resistencias*, Buenos Aires: La Vaca, p. 46ss.

²⁶ Aranda, D., *El pueblo que espera reparación. A 70 años de la masacre de Rincón Bomba, los pilagá reclaman justicia*, en “Página 12”, 10.10.2017, accesible en <https://www.pagina12.com.ar/68152-el-pueblo-que-espera-reparacion> (10.10.2017). Mapelman, Valeria, *Octubre Pilagá: Relatos sobre el silencio*, en <https://www.youtube.com/watch?v=ZWV-8P4MA00>, INCAA, (17.10.2017)

como nación en cuanto identidad para nada acostumbrada al diálogo ni mucho menos al mutuo aprendizaje –intercultural- de su biodiversidad cultural, pre-estatal o preexistente y que sigue existiendo y creciendo hoy.

En la ciudad de Santa Fe, Argentina, tuvo lugar la Reforma constitucional de 1994 que, con una tardanza de casi un siglo y medio respecto a la primera Constitución y con un retraso de ciento setenta y ocho años frente a la Declaración de independencia de las Provincias unidas en 1816, empieza no sin dificultades, resistencias y reticencias o reacciones -algunas muy reaccionarias-, a reconocer los derechos de los pueblos preexistentes al estado.

DERECHOS DE LA NATURALEZA, DDHH Y JUICIO AL DESARROLLO

El juicio al desarrollo no puede dejar de contextualizarse, además, desde el segundo tipo de derechos que proponemos en el subtítulo, esto es, los Derechos de la naturaleza. Se trata de una ob-ligación, en el sentido de estar vinculado (*ligación*) con algo ante lo que se está al frente o enfrentado (es el significado del prefijo *ob*), pues es imposible que algo se desarrolle en el mundo como desarrollo humano *del* ser hombre o *para* la persona humana sin hacer pie en la tierra, en la naturaleza, sin esa ligazón que lo vincula al plano de lo real natural o tierra. Esta dimensión, la naturaleza, parece enfrentada al ser humano por haberla objetivado pero que, por lo demás, lo constituye. Cualquier desarrollo se concreta como una relación operativa de ligazón con la naturaleza. La pregunta inmediata puede formularse del siguiente modo ¿Qué aspecto contextual nos pone de manifiesto que el juicio al desarrollo está ligado a la naturaleza, pero vista como “sujeto de derecho”, ya que hablamos de Derechos de la naturaleza?

Si las riberas pueden generar rivalidades, también pueden proporcionar caminos para la vida común; al contexto regional litoraleño santefecino le corresponde el litoral entrerriano, ambas riberas bañadas por el gran río Paraná, “piel de barro, fabulosa lampalagua” al decir del poeta salteño²⁷. En la provincia de Entre Ríos, en abril del año 2017, tras larga lucha ambiental, que incluyó criminalización de la protesta, marchas callejeras, etc., la naturaleza conquistó, “arrancó” al estado provincial, un derecho; el derecho a quedar libre de toda extracción no convencional hidrocarburífera²⁸, ya que el petróleo se manifiesta como una “energía perimida”²⁹ por su comprobada incidencia ambiental negativa.

Así la otra rivera provee al contexto regional, nacional y también continental de un antecedente para su actual y futura pervivencia. *Arrollando* la democracia y la naturaleza el desarrollo empresarial había pactado, en secreto, con el Estado de la provincia de Entre Ríos, entre los años 2010 y 2012, dejarla como tierra liberada al aventurerismo extractivista a costa de la naturaleza. La democracia asamblearia, participativa, la lucha en las comunas, en los parlamentos, en la calle, lograron ese paso ejemplar de cuidado de la tierra y del agua, del gran acuífero Guaraní de la vida.

Lamentablemente hay otros derechos de la naturaleza que aún deben ser arrancados, porque no lloverán del cielo político, como el maná en el desierto. Uno de ellos es el que le garantice libertad de los eufemísticamente llamados *agroquímicos* o *agrofertilizantes* y que se nombran con propiedad *agrotóxicos*. Entre paréntesis, anotemos algo simple; la naturaleza tiene ese derecho a su salud; lo posee “por naturaleza”. Sólo que se hace necesario explicitarlo en la justicia de los libros y aquí, sí, compeler su garantía de modo efectivo, a causa de la violación sistemática a la que el modelo de desarrollo agroindustrial la somete.

²⁷ Dávalos, J. (2011), El jangadero, en su obra *El nombrador*, Fabro: Buenos Aires, p. 210.

²⁸ Ley Provincial N° 10477 (25.04.2017) “Se prohíbe en todo el territorio de la Provincia la prospección, exploración y explotación de hidrocarburos líquidos y gaseosos por métodos no convencionales, incluyendo la técnica de fractura hidráulica (*fracking*)”, y se invita a las provincias del Acuífero Guaraní a legislar en el mismo sentido. La ley fue promulgada 11.05.2017; ver en <http://www.senadoer.gob.ar/leyes/leyes.php> (02.10.2017)

²⁹ Ver: <https://tintaverde.wordpress.com/2017/04/27/rechazamos-transformarnos-en-una-provincia-hidrocarburifera-en-tiempos-donde-el-petroleo-es-una-de-las-energias-que-esta-perimida/> (02.10.2017)

No podemos extendernos en este punto, pero observemos que si no bastare que las consecuencias ambientales en la tierra, en animales y en las personas están suficientemente demostradas, del mismo modo se ha demostrado inclusive su inviabilidad financiera. Una investigación de dos economistas mujeres de la Universidad nacional de Salta constata que el ingreso en miles de millones de dólares por los llamados cultivos *biotech* en el NOA, en el período 1996-2015, son menores en muchos miles de esos millones de dólares que los costos ambientales que aparejan³⁰. Esa diferencia negativa no la asumen los beneficiarios del negocio, con la salvedad de que el estudio prescinde incluir los invaluable costos sociales y culturales que provoca ese “modelo” agroindustrial.

Por la sola mención de dichos costos sociales que afectan en forma especial a nuestros pueblos-culturas marginados, no hegemónicos, este escándalo de externalización de costos ambientales nos sitúa en la última dimensión de derechos para introducir contextualmente nuestro esbozo de “juicio al desarrollo”; se trata de los Derechos humanos. En efecto, la tríada de derechos, es decir, Derechos de las culturas, Derechos de la naturaleza y Derechos humanos se muestra recíprocamente implicada desde el propio contexto del desarrollo en juicio.

Ya que Francisco observa la correspondencia entre degradación ambiental, el actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte y la degradación de vida humana en general (LS, 43), permítasenos sintetizar esa dimensión contextual mediante la memoria de un acontecimiento que tuvo lugar en Argentina en cuatro momentos y lugares emblemáticos de juicio al desarrollo; el juicio ético-popular a las empresas transnacionales y nacionales que operan en la Argentina, en muchas de sus instancias, previas y finales, con las respectivas “sentencias” ético-populares del año 2011³¹.

FRANCISCO Y “LAS COSAS POR SUS NOMBRES”

El modelo de desarrollo financiero y de producción, por un lado, y de propiedad, por otro, hizo necesario (como resultado de un proceso de lucha de diversos movimientos populares que padecen en carne propia las consecuencias humanas, ambientales y culturales de dicho modelo) preparar y llevar a cabo ese Juicio ético-popular ante lo llamado también por Francisco “el terrorismo de base que emana del control global del dinero sobre la tierra y atenta contra la humanidad entera”³².

Una mártir de la Madre tierra, indígena lenka de Honduras, Berta Cáceres, asesinada el 3 de marzo de 2016 por ese desdichado desarrollo y sus tentáculos políticos, financieros, y armados, al recibir el Premio ambiental Goldman en 2015, sintetiza desde su sabiduría originaria y combativa por la vida y la Tierra, la razón profunda o núcleo de la crudeza brutal de semejante realidad traducida con los obligados términos recién citados de Francisco. Las palabras de Berta Cáceres son: “¡Despertemos, despertemos, humanidad, ya no hay tiempo! Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de estar sólo contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal”³³. Y en otra ocasión concreta: “Mientras tengamos capitalismo el planeta no se va a salvar porque el capitalismo es contrario a la vida, a la ecología, al ser humano, a las mujeres...”

³⁰ Elías, Lidia Rosa; Dip, Ana Cecilia (2016), *Cultivos de Algodón, Maíz y Soja Biotech. Noroeste Argentino (NOA) 1996-2015. Estudio Económico y Ambiental*, Hanne: Salta.

³¹ Ortega, Guillermo (comp.) (2012), *Empresas Transnacionales y violación de los Derechos Humanos. El caso de tres comunidades*, Asunción: BASE IS. Allí también, los Anexos 1 a 5, p. 131-189. En la red, por ej., *Juicio Ético Popular a las empresas transnacionales y nacionales megaextractivas del NOA – San Miguel de Tucumán, 25.09.2011 – Sentencia*, en *Asamblea El Algarrobo*, 26.09.2011, accesible en: <http://prensaelalgarrobo.blogspot.com.ar/2011/09/juicio-etico-popular-las-empresas.html> (17.10.2017).

³² Francisco, *Discurso a los movimientos populares*, Roma, 5.11.2016, en: <http://movimientospopulares.org/es/el-discurso-completo-de-papa-francisco-a-los-movimientos-populares/> (10.10.2017)

³³ Cfr.: *Berta Cáceres acceptance speech, 2015 Goldman Prize ceremony*, accesible en: <https://www.youtube.com/watch?v=AR1kwx8b0ms> (31.03.2018)

Es imposible no cargar filosófica y teológicamente el peso intercultural del significado de esos juicios éticos-populares en contexto represivo frente a los Derechos de las culturas, sancionados en forma genérica en el art. 75, inciso 17 de la citada Reforma constitucional de 1994, en Santa Fe. Es imposible que nos desentendamos de que esta relación manifiesta la reciprocidad Derechos de la naturaleza – DDHH, como explicita *Laudato si* al hablar de “la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta” como uno de “los ejes que atraviesan toda la encíclica” (16). Efectivamente, las legítimas luchas por el territorio expresada también por Francisco como clamor en la fórmula “tierra, techo y trabajo para todos”, son subvertidas en su sentido por parte de la sistemática propaganda –“una mendaz e inventada *realidad* presentada en los medios”³⁴- de desprestigio en que se empeña el poder económico en nombre del desarrollo con el trasfondo oculto de que ese poder es fundamentalmente un poder del capital, del dinero impuesto como norma-fetiché monoteísta³⁵. Por esa causa, pues, se sanciona solapadamente como un absoluto incuestionable unido a la abstracción llamada “desarrollo”.

El juicio-ético popular del año 2011, con sus cuatro instancias, Audiencia patagonia Argentina, Audiencia NOA, Audiencia Tres Fronteras, cada una con sus respectivas sentencias, y la Sentencia final Buenos Aires, ha analizado múltiples testimonios de pobladoras y pobladores que refirieron a las respectivas fiscalías sus dramas vitales que provocan unas empresas tomadas como muestra, además de que dichas fiscalías investigaron los orígenes y desarrollo de la presencia y operatoria de cada empresa con lo que quedó demostrado el entramado que hace que la justicia oficial no atienda dichos dramas, a su vez, avalados por otros poderes del Estado con lo que la democracia resulta, por lo general, funcional y sometida al despliegue de ese modelo.

El Juicio ético fue un punto de convergencia popular donde movimientos diversos apelaron al compromiso intelectual de científicos y pensadores, entre otras y otros representantes de DDHH, culturales, sociales y ambientales, para abrir un horizonte que desde el compromiso contextual y plural pueda conducir a la transformación estructural del sistema cultural, científico, económico con sus estrategias de poder que nos ponen ante una catástrofe planetaria. Por ello se encuentra en las sentencias la alusión a delitos de lesa humanidad unidos a los de lesa naturaleza, en cuya trama se sacrifican pueblos y culturas, es decir, la biodiversidad cultural del país, del continente, del planeta.

No se puede despreciar ni desprestigiar la invitación al diálogo amplio sobre el desarrollo; pero ello está condicionado por la verdad, es decir, si se “llaman las cosas por su nombre”, como indica *Laudato si*, N° 135, si se lo hace con claridad acerca de los intereses que lo sostienen y que toman insostenible la vida de la naturaleza, de las personas, de las culturas.

CONCLUSIONES

Para finalizar nuestro aporte para un juicio al desarrollo, desde el subtítulo “reciprocidad intercultural entre DDHH, DN y DC” proponemos situarnos allende las manipulaciones diplomáticas y de buen tono a que puede prestarse la idea de “interculturalidad” reducida a concepto, al punto de su instrumentalización desde lo político institucional hasta como estrategia de oportunidad expansiva del capital y sus apoyaturas tecnológico-científicas, justamente como dicho desarrollo implacable con las culturas, con la naturaleza y con los DDHH que se justifica a sí mismo por su aún más implacable monoculturalidad. Sólo un saber es el válido; sólo un desarrollo está autorizado; sólo un modo de organización política y económica es necesaria y posible para pertenecer al que llaman “mundo” y fuera del cual no se puede o no se permite estar ni vivir; sólo un compás del tiempo y sólo un modo de entender el espacio y los territorios son los que establecen el orden para la maquinaria de ese determinado tipo de desarrollo.

³⁴ Brodbeck, K.-H., *Die Herrschaft des Geldes*. (2012), pg. 1133.

³⁵ Francisco, *Evangelii gaudium*, N° 54.

Semejante totalitarismo se impone como imperio o imperativo global, sin alternativa. Su violencia lo exige. Desarrollo equivale, en ese contexto, a monocultural coherencia de tiempo urgido de espacio y de comprensión de la realidad cósmica como reducción a recurso natural y de la realidad de la persona y de los pueblos como achicamiento a "capital humano", a "recurso humano", todo en bloque global³⁶.

Frente a tal afrenta y monólogo de plan único para un mundo aplanado en sus relieves plurales, un mundo chato y monótono, los contextos que nos ubican para ingresar al juicio al desarrollo se nos presentan situados, ligados y re-ligados a la vida, desde su plural singularidad. Cada singularidad tiene su razón fundada en la textura de vivencia y convivencia que se denomina "cultura". Se trata de las pluriformes maneras de estar y vivir en el mundo. Por ello, Laudato si', sin llegar ni a mencionar todavía lo intercultural o la interculturalidad en el N° 146 enfatiza, empero, como "indispensable" escuchar las tradiciones culturales originarias, pues las relaciona con el mejor cuidado de la Madre Tierra. El desarrollo que las resume al "resumidero" (Kusch) de lo atrasado, de la negación del "progreso" etc., no hace otra cosa que caer bajo el juicio ético que se desarrolló en Argentina en 2011 con la advertencia de su responsabilidad de lesa naturaleza y lesa humanidad, a lo que agregaríamos, casi de modo redundante, de lesa culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA, D. (2017). El pueblo que espera reparación. A 70 años de la masacre de Rincón Bomba, los pilagá reclaman justicia. En *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/68152-el-pueblo-que-espera-reparacion>.
- ARANDA, D. (2011). El Estado se construyó sobre un genocidio. La antropóloga Diana Lenton a propósito de un nuevo 12 de octubre. En *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-178560-2011-10-10.html>.
- BONET DE VIOLA, A. M. & VIOLA, F. I. (eds.). (2017). *Repensar el desarrollo. Aportes en torno a Laudato si'*. Olivos: Grama.
- BRODBECK, K.-H. (2012). *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft*. Darmstadt.
- CASTELLANI, L. (1973). *De Kirkerjord a Tomás de Aquino. Introducción a la filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe.
- CHESTERTON, G. K. (2008). *Lo que está mal en el mundo*. Barcelona: Acantilado.
- DÁVALOS, J. (2011). El jangadero. En *El nombrador*. Buenos Aires: Fabro.
- Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1978).
- ESTERMANN, J. (2017). Entwicklung oder globale Gerechtigkeit? Reflexion zum Begriff der "Entwicklung" in der Personellen Entwicklungszusammenarbeit. Aachen: Mainz in Aachen.

³⁶ Para una amplia revisión del desarrollo, ver Estermann, Josef (2017), Entwicklung oder globale Gerechtigkeit? Reflexion zum Begriff der "Entwicklung" in der Personellen Entwicklungszusammenarbeit, y de Fonet-Betancourt, R, *Ist der Entwicklungsbegriff kolonialistisch? Elemente einer interkulturellen Kritik*, p. 37-46, in Estermann, Josef (Hrsg.), *Das Unbehagen an der Entwicklung. Eine andere Entwicklung oder anders als Entwicklung? Dokumentation der Debatte zum Entwicklung bei COMUNDO, 2015-2017*, Verlagsgruppe Mainz in Aachen: Aachen, p. 11-35.

- FRANCISCO. (2015). *Laudato si'*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- FRANCISCO. (2013). *Evangelii gaudium*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- FRANCISCO (2017). Discurso a los movimientos populares. Recuperado de: <http://movimientospopulares.org/es/el-discurso-completo-de-papa-francisco-a-los-movimientos-populares/>
- FORNET-BETANCOURT, R. (2014). *Justicia, restitución, convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2017). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R., (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2007). Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. Quito: Abya Yala.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2017). Ist der Entwicklungsbegriff kolonialistisch? Elemente einer interkulturellen Kritik. En Estermann, *Das Unbehagen an der Entwicklung. Eine andere Entwicklung oder anders als Entwicklung? Dokumentation der Debatte zum Entwicklung bei COMUNDO, 2015-2017*. Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen.
- FORTE MONGE, J.M. (2013). San Agustín, vencedor de herejes en el siglo XVI español. En *Crítica*, p.118.
- GALEANO, E. (2010). Los derechos humanos y los derechos de la naturaleza son dos nombres de la misma dignidad. En Mensaje a la Cumbre de la madre tierra.
- GRABNER-HAIDER, A. (2007). *Das Laienchristentum. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Darmstadt: WBG.
- KUSCH, R. (1989). El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico. En Azcuy, E. *Kusch y el pensar desde América*., Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- LENTON, D. (2014). Apuntes en torno a los desafíos que derivan de la aplicación del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios. En Lanata, J.L. (Comp). *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCA-CONICET: San Carlos de Bariloche.
- MARTÍ, J. (1991). El hombre antiguo de América y sus Artes primitivas. En *Obras Completas*, Vol. VIII. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTEGA, G. (comp.) (2012). *Empresas Transnacionales y violación de los Derechos Humanos. El caso de tres comunidades*. Asunción: BASE IS.
- PAGANO, C.M. (2013). *Diakonie als Anhängerschaft von Jesus. Anmerkungen zu eine Interkulturellen Befreiungsreflexion im Neoliberalen Kontext* Abia Yalas. En Krämer, K.; Vellguth, K. (Hrsgs.).

PAGANO, C.M. (2013). *Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat.*, Freiburg: Herder.

PANIKKAR, R. (1996). Filosofía y cultura: una relación problemática. En Fomet-Betancourt, R. (ed.) *Kulturen der Philosophie. Dokumentation der I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie*. Aachen : Agustinus Verlag.

SOLOMIANSKI, A. (2003). *Identidades secretas: La negritud argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.

SUESS, P. (Org.) (1992). *A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 documentos Século XVI*. Petrópolis: Vozes.

THOMPSON, C.G. (2010). Canto al África. En Molina, L.D. & López, M. L. *Aportes africanos y afrodescendientes a la identidad nacional argentina. Una visión afrogénica*.

BIODATA

Carlos María PAGANO: Profesor y Licenciado en Filosofía por la UNSa (1978 y 1982 respectivamente) y Doctor en Filosofía por la Rheinsch-Westfälische Technische Hochschule Aachen (Aquisgrán), Alemania (1999). Está a cargo de las cátedras de Ética y Filosofía de la Religión en la Universidad Católica de Salta.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 90-102
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Interculturalidad: lucha por la paz y la convivialidad hospitalaria*Interculturality: struggle for peace and hospitable conviviality***Jovino PIZZI**

jovino.piz@gmail.com

Universidad Federal de Pelotas, Brasil

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633760>

RESUMEN

Hablar de interculturalidad significa cambiar nociones que parecen imprescindibles. Por eso, el nuevo foco de las discusiones político-sociales pretende cambiar de rumbo e introducir un nuevo patrón para la interculturalidad. La propuesta no se atiene al binomio "guerra y paz", pues la noción de un *êthos* (ous) como morada del convivir exige un cambio en la perspectiva belicista. O sea, la búsqueda por la paz no pasa de una alegoría que supone la paz como fruto de la guerra. La mudanza supone otra perspectiva. Desde un *êthos* (ous) como lugar y habitación, se trata de pensar la convivialidad hospitalaria, con el fin de construir el abrigo de los humanos y no humanos. La hospitalidad sería, entonces, esa convivialidad que se presenta desde una geo-culturalidad ibero-afro-indígena y de su dimensión cosmopolita.

Palabras clave: Interculturalidad; Hospitalidad; Geo-Culturalidad; Cosmopolitismo.

ABSTRACT

Talking about interculturality means changing notions that seem essential. Therefore, the new focus of political-social discussions aims to change course and introduce a new pattern for interculturality. The proposal does not adhere to the binomial "war and peace", because the notion of an *êthos* (ous) as a dwelling place of coexistence requires a change in the warmongering perspective. In other words, the search for peace does not go beyond an allegory that implies peace as a result of war. The move supposes another perspective. From um *êthos* (ous) as a place and a room, it is about thinking hospitable conviviality, in order to build shelter for humans and non-humans. Hospitality would be, then, that conviviality that is presented from an Ibero-Afro-indigenous geo-culturality and from its cosmopolitan dimension.

Keywords: Interculturality; Hospitality; Geo-Culturality; Cosmopolitism.

Recibido: 30-09-2019 • Aceptado: 02-12-2019



Utopia y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

En tiempos de crispación y radicalismos, amenazas e intentos de secesiones, la convivencia hospitalaria entre los humanos se enfrenta a una especie de patología paralizante que genera desconfianza e incertidumbres. Las dificultades se reflejan en el miedo y en la falta de creencia en una sociedad capaz de alimentar una convivencia saludable, lo que proporciona el alejamiento entre las personas, tornándolas aún más cerradas en sí mismas. Las incertidumbres vienen del malestar ante las expectativas más saludables, lo que indica una noción nada esperanzadora para los días venideros.

Las provocaciones y amenazas sostienen una agenda unilateral, con la atención centrada en aspectos belicosos y en la agresividad. Por un lado, esa agenda representa un desafío para la filosofía crítica, principalmente cuando ella está involucrada a pensar los tiempos de desesperanza. Por otro, el pensar el mundo más allá del desorden global significa tener coraje para preannunciar otros mundos posibles (o necesarios).

Ante estas cuestiones, nuestra propuesta apunta hacia una interculturalidad hospitalaria, es decir, una convivencia basada en la hospitalidad, con lo cual el tema no es tanto la preocupación con la paz, sino más bien los presupuestos de una convivencia que pueda garantizar una “habitación” saludable a todos los seres, humanos y no humanos. El intento supone un cambio en la interpretación de algunos términos, lo que indica también una versión especial de la palabra *êthos* (*ous*), traducida como morada y local consagrado a los seres. Ese lugar indica, pues, la habitación común en el cual los seres se abrigan y, por tanto, pues ella representa el abrigo basado en la hospitalidad capaz de garantizar la convivencia.

Para justificar nuestras pretensiones, empezaremos con la cuestión de la inhospitalidad amenazadora, lo que genera una carga de violencia significativa y el deterioro no solamente del equilibrio ambiental sino también en la convivencia humana. En segundo lugar, deseamos presentar una gramática de esa hospitalidad, con la cual los pronombres indican los sujetos como coautores de la convivialidad hospitalaria. Por fin, el tercer aspecto nos lleva a las exigencias de un *êthos* (*ous*) de esa convivialidad, en donde los principios aparecen vinculados a la hospitalidad de una geoculturalidad que presenta un aspecto afro-ibero y amerindio al tiempo que sostienen una dimensión ligada al *oikos-cosmos logos*.

LA INHOSPITALIDAD: UNA AMENAZA PERMANENTE

Amenazas o peligros a una convivencia saludable se han tornado cada vez más frecuentes. Las crispaciones y la intolerancia, el menosprecio y otras formas de enfrentamientos parecen tornar la convivencia un problema y, por eso, la interacción intersubjetiva disminuye su fuerza. Es decir, las relaciones acaban degradándose, pues las sospechas en torno a los demás no permiten disfrutar del convivir. Así como se verifica una degradación del equilibrio ambiental, la convivencia sufre también un deterioro.

De hecho, el actual proceso de globalización ha demostrado tener una carga de violencia bastante significativa. No se trata simplemente de la proliferación de armas (nucleares y de otros tipos), pues alimenta otras formas de violencia e intimidaciones, empleando la fuerza y la amenaza para inhibir y/o imponer sus directrices. De hecho, el fenómeno de la globalización como tal presenta un aspecto nefasto, pues impone políticas y modelos económicos a través de una estructura tecnocrática, tratando de consolidar una perspectiva eminentemente etnocéntrica (Demenchonok; Peterson: 2009, p. 52). Este signo de violencia cambia el significado tradicional de militarismo, para presentarlo como una fuerza y una ideología que glorifica la cultura del triunfo en todos los sectores de la vida (idem, p. 55).

Sin dudas, persiste el listado de formas de violencia divididos entre modelos relacionados a los aspectos físico, moral, psicológico, de género, entre muchos otros. Es decir, no hay cómo no hablar de xenofobia, racismo, misoginia, homofobia, cristiano-fobia o islamofobia, una “animadversión hacia determinadas personas” por parte de aquellos que consideran “que su etnia, raza, tendencia sexual o creencia – sea

religiosa o atea – es superior y que, por lo tanto, el rechazo del otro está legitimado” [...] (Cortina: 2017, p. 18).

De ahí que temas como el secesionismo o el separatismo y las luchas por derechos pueden ser calificados como actos con características violentas. No pocas veces, en su versión más extremista, esos actos son designados como terroristas. Por otro lado, movimientos anticoloniales y/o anti-imperialistas, y las acciones volcadas a salvar especies o la preservación del medio ambiente sostienen también un carácter de amenaza y, por tanto, se acercan a un determinado tipo de violencia. Sin embargo, la violencia estructural subraya un tipo de amenaza un tanto invisible, de forma a eliminar cualquier intento divergente, a punto de también calificarlos como terroristas (una palabra utilizada cotidianamente – e indiscriminadamente – para indicar cualquier movimiento o propósito de romper las reglas).

La cuestión podría seguir con un amplio abanico de modelos o situaciones de violencia. Entonces, más que nombrar formas o actitudes ligadas a la violencia, parece interesante decir que la cultura occidental presenta un rostro de doble aspecto: la guerra y la paz. En efecto, una cultura tocada por el cristianismo, podría “esperar que el pacifismo” fuera una de las características fundamentales. “Pero, sorprendentemente, hay muy pocos pacifistas en nuestra cultura y pocos cristianos se oponen a la guerra como cuestión de principio” (Lackey: 2014, p. 209). En vista de eso, ha sido elaborada una “doctrina de la guerra justa” con lo cual la “ética de la guerra” supone algunas condiciones sobre *cuándo luchar* y *cómo luchar*.

Lackey nombra siete puntos fundamentales sobre cuándo luchar y otros dos sobre cómo luchar. Sin embargo, lo que llama a la atención es su insistencia de que la mayoría de las personas cree que “*algunas guerras son moralmente justificables*.” De ahí que “el pacifismo siempre ha sido una visión minoritaria” (2014, p. 210). Así, una guerra justa “es una guerra moralmente justificable, sea por la justicia, los derechos humanos, el bien común y por todos los demás conceptos morales relevantes consultados y sopesados entre sí y en relación con los hechos...” (Lackey: 2014, p. 210). En estos casos, la tortura y el terrorismo también encuentran una justificación moral, aunque Nagel diga que “es inmoral” (2014, p. 227).

Frente a esas consideraciones, parece claro que sigue vigente la idea de un aspecto belicista y violento, a través del cual ha sido construida una representación nada amistosa de la naturaleza humana. Así, sembrar el miedo, el terror e insistir en las amenazas parece ser típico de una concepción truculenta y nada acogedora y/u hospitalaria del ser humano, con lo cual la convivencia está continuamente amenazada y en permanente eminencia de ser deshonrada, violada y quebrantada.

En este sentido, el “mito de la paz” aparece como equivocación o desacierto (Fiala: 2009) ante las justificaciones de amenazas bélicas constantes. Pues el “arte de la guerra”, así como lo expresa Sun Tzu (2009), no tiene otra finalidad sino vencer a los demás, porque “la guerra tiene una importancia crucial [...] si deseamos que la gloria y el éxito acompañen” nuestras acciones (Tzu: 2009, p. 19). De este modo, el autor chino trata de enseñar, paso a paso, el arte de la guerra y sus artificios, de forma a tornarnos invencibles. Si uno se conoce a sí mismo, conocerá su enemigo. Al conocer a los dos, la “victoria jamás enfrentará riesgos. [...] Y entonces, tu victoria será total” (Tzu: 2009, p. 104).

Otra referencia de esa guerra la encontramos en Maquiavelo. Aunque su obra se dedique a la ciencia política, sus textos – principalmente en la obra *El Príncipe* – realzan la *virtù* y la *fortuna* como dos instrumentos volcados al dominio y el poder. Entre otras cosas, Maquiavelo subraya que “un príncipe no debe tener otro objeto ni pensamiento ni preocuparse de cosa alguna fuera del arte de la guerra” (1983, p. 59). Y eso puede ser conseguido de dos formas: a través de la acción o, entonces, por el pensamiento. Se trata, pues, de un ejercicio constante, tanto a través de la fuerza, energía, calidad de luchador y, además, con su espíritu de guerrero especialmente en la eficiencia en aprovechar las oportunidades para conseguir las victorias.

Con Kant nos acercamos a las “condiciones de la *hospitalidad universal* (*Wirthbarkeit*)” pues *nadie* debería “ser tratado hostilmente” (Kant: 2005, p. 27). Kant está hablando del extranjero, pero hoy día, las exigencias en torno a la noción de geo-culturalidad no se limitan al hecho de rechazar u odiar el extranjero en un determinado lugar, sino al modo como uno debe ser tratado incluso en su propio país. O sea, el *derecho de huésped* (*ad*) – abriendo la posibilidad de crear la expresión *huespedad* como sinónimo de hospitalidad –

significa la garantía de un lugar agradable a los sujetos, considerando su diversidad. En otras palabras, no se limita al “derecho a presentarse a la sociedad” o, como insiste Kant, a “soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra” (2005, p. 27), sino a la exigencia de compartir el *convivir* de modo que cada uno pueda disfrutar de la vida en su comunidad de comunicación.

Esa comunidad de comunicación no se limita a los valores y tradiciones específicas, pues ella también supone el acercamiento a otras perspectivas. Es decir, los vínculos están abiertos a otras experiencias y estilos de vida, con lo cual se hace necesario una especie de reconocimiento de la diversidad. Por eso, la convivialidad hospitalaria no se cierra en una determinada noción de mundo y de sociedad, de forma que la *huespedad* y/o de hospitalidad se torna una exigencia relacionada a la buena acogida y recibimiento, incluso con uno mismo. Es decir, no se trata simplemente de una virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, sino a *todas* las gentes. Además, la *huespedad* y la hospitalidad cobran reciprocidad, pues el tránsito de las gentes y los vínculos que nacen van creando nuevas formas de asegurar el reconocimiento de esos vínculos, desde una diversidad dialogante.

Evidentemente, esa perspectiva entra en conflicto con la noción unilateral y etnocéntrica, o sea, con el *parochial monologism* (Pizzi: 2017a) y la imposición a través de la fuerza, diseminando un *espíritu* fúnebre de las necrópolis. En este sentido, parece que el término “paz” lleva consigo la “guerra”, un tipo de instinto de una naturaleza humana capaz de estallar a cualquier momento. Así, la paz sería una etapa perteneciente “a una guerra” (Kant: 2005, p. 26, nota al pie de página). La búsqueda de la paz ocurre a través del “medio bárbaro de la guerra”, actitud ligada al orgullo de declararse independiente frente a los demás, una falsa alegría “de haber aniquilado a muchos hombres o su felicidad.”

Kant insiste que se trata de confluencias bélicas, con lo cual el acordar la paz significa un acto relativo a la guerra. En su argumentación en torno a la paz y a los secretos de las negociaciones, Kant evidencia su preocupación en torno a una proposición especial: “*Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra*” (2005, p. 42). La idea se relaciona al papel de los filósofos, pero ese es apenas uno de los aspectos de su proposición. Lo que me parece esencial está en su final, cuando insiste en tener en vista *los Estados preparados para la guerra*.

La idea se acerca a su concepción belicista de la hospitalidad. Así, para Kant, la conmemoración de acción de gracias significa la imploración al cielo “en nombre del Estado” y la solicitud de “misericordia por el gran pecado que comete el género humano”. En sus observaciones, Kant afirma que “las fiestas de acción de gracias por una *victoria* durante la guerra, los himnos que se cantan al *señor de los ejércitos* (en buen israelita) contrastan en no menor medida con la idea moral de padre de los hombres” (idem). En otras palabras, el espíritu belicoso contrasta la tristeza de unos con la alegría conmemorativa de los vencedores.

Ese parece ser uno de los rostros de una cultura que intenta pacificar a través de la guerra – o de las amenazas belicistas –, utilizándose de intimidaciones y sembrando el miedo que, al final, coloniza e impone adstricciones a los vencidos. Este sería el aspecto “fúnebre” de un *oikos-polis* (Pizzi: 2010) que no considera la interculturalidad y ni permite la hospitalidad dialogante. En este sentido, la expresión *déjame vivir en paz* (en el plural *déjanos vivir en paz*) resuena como una advertencia a *quién* desafía el orden de los vencedores.

En su texto *Sobre la paz perpetua*, Kant, cuando habla de la “inhospitalidad de los desiertos” y de la “conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados”, está señalando dos aspectos importantes. En primer lugar, la re-traducción de la referencia a “los desiertos” indica un horizonte ligado al medio ambiente o al ecosistema, por lo cual el carácter hospitalario exige una atención a la naturaleza, no como un ambiente hostil, sino como *morada* y *lugar* en donde los seres vivos habitan y disfrutan de la hospitalidad, es decir, de la buena acogida. No se trata, pues, de lugar específico de animales feroces, de un ambiente miserable o de gente sin carácter, pues ese lugar significa la *morada* en donde todos disfrutan del buen vivir.

En segundo lugar, la conducta *inhospitalaria* de Estados señala otro aspecto, ahora presente en las relaciones de unas exigencias que se acercan a los Derechos Humanos. Más específicamente, algo vinculado no solamente a los desvalidos, extranjeros e inmigrantes, sino también a las *gentes* como tal. Porque en ningún momento una persona puede ser considerada como un *nadie*. La palabra crucial es inhospitalidad. Mientras tanto, si le quitamos el “in” – es decir, su negatividad – pronto veremos que la perspectiva de la convivencia no se sostiene sobre el binomio “guerra y paz” sino más bien a una perspectiva típica de un *éthos* (*ous*) traducido como morada, es decir, a la noción de *acrópolis* en donde el convivir significa una experiencia de vida ligada a la convivialidad hospitalaria. Ese aspecto está ligado a una gramática pronominal, aspecto fundamental para justificar una interculturalidad volcada a la buena acogida y que asegura la convivialidad hospitalaria.

LA GRAMÁTICA PRONOMINAL DE LA INTERCULTURALIDAD HOSPITALARIA

La gramática del sujeto pronominal presume una comunidad de sujetos identificados a través de un pronombre personal en la voz activa. Por un lado, la exigencia de equidad entre los distintos pronombres personales (singular y plural) es, por sí misma, una condición para el reconocimiento, permitiendo, así, identificar *quién* son los sujetos de la interacción. Por otro, esa consideración evita que ninguno de los pronombres personales prenuncie un significado o represente el indicio de ser, presumiblemente, neutral, o sea, indefinido y, por tanto, ajeno. En casos más extremos, el uso de la tercera persona (singular o plural) podría, incluso, remitir a un sujeto indeseado. La especificación de adjetivos a individuos reconocidos como *nadies* comienza con la designación de simple andariegos, pobres, menesterosos, prófugos, refugiados, clandestinos, indocumentados, esclavos, deportados y, en muchos casos, llega incluso al nivel de terroristas o de anti-sociales.

Por eso, el núcleo de la gramática del sujeto pronominal no condice a un simple análisis de la cuestión gramatical, es decir, la composición técnica de sus unidades, categorías, relaciones y funciones sintácticas. Cuando se trata de la acción comunicativa, hay unas exigencias de reconocimiento y de justicia vinculadas a un tratamiento equitativo de todas las personas pronominales. Esa gramática pronominal supone, pues, la garantía del reconocimiento comunicativo a todos los sujetos pronominales como sujetos coautores. Entonces, esa experiencia práctica y relacional está ligada a la alternancia de papeles, un proceso en donde los sujetos aseguran la distinción pronominal entre pronombres, tiempos y formas verbales, sin que haya una separación entre el pronombre personal y el verbo.

De ahí que la gramática pronominal está vinculada a dos aspectos fundamentales. Por un lado, la retomada del proceso de individuación y, por otro, el reconocimiento del papel inherente a cada uno de los pronombres personales. Tanto en el primer como en el segundo aspecto la *ratio essendi* cede lugar a los presupuestos pragmático-fenomenológicos del lenguaje. La coautoría subraya que el sujeto disfruta de una libertad relativamente autónoma, mientras reconoce, sustenta y se empeña por la inter-relación con los demás seres (humanos y no humanos). Esa transformación indica, pues, una nueva gramática de la comprensión intersubjetiva, porque exige la buena acogida ligada a la convivencia hospitalaria. Esa noción se acerca a la designación de Alejandro Moreno (2006), cuando insiste en el *homo convivialis*, aunque nosotros nos apartamos de la versión antropocéntrica.

La experiencia intercomunicativa presume, entonces, las circunstancialidades de la realidad vivencial. Ella es un hecho ligado a la convivencia, cuyas relaciones son establecidas entre sujetos pronominales. Por eso, la gramática de la diferenciación verbal acompaña los tiempos, los pronombres, los modos y la voz del sujeto frente a los demás sujetos coautores. No se trata, entonces, de una cuestión meramente técnica, pues la consideración pronominal pone en evidencia, directamente, los sujetos del habla. Así, la pretensión de validez de un enunciado o de cualquier acto de habla se relaciona siempre a un pronombre personal presente, participante y participativo, porque, además de dar a conocer las justificaciones a las demandas presentadas,

ese sujeto coautor puede también exigir, de los demás, justificativas frente a lo es propuesto. El reconocimiento de ese sujeto coautor está ligado, por tanto, a un sujeto pronominal, reconocido como *alguien*, es decir, un sujeto en la voz activa.

Frente a eso, es posible afirmar que el diseño binominal *ego* versus *alter ego* es deficitario, porque existen otros pronombres personales. Jean Marc Ferry se acerca a la noción de mundo de la vida para ampliar esa ecualización y esculpir una nueva composición. Ferry amplía la noción de tres mundos de forma a no limitarse a la “validez constativa (correspondiente a la ciencia), a la validez normativa (concerniente a la ética) y a la verdad expresiva (relacionada a la estética)” (1991, p. 187). El autor francés habla de “cuatro dimensiones: A las tres referencias relacionadas al *él*, al *tú* y al *yo*, pero que, al final, se desplaza a un *nosotros*”. Y para concluir, Ferry afirma: “solamente en esta área, es posible saber por qué una proposición es verdadera, en el sentido pleno de una relevancia ontológica de nuestras relaciones con el mundo entre los sujetos mismos” (Ferry: 1991, p. 187).

Al considerar la gramática del sujeto pronominal, la intersubjetividad comunicativa no puede ser bidimensional, porque el *nosotros* se ubica en el seno de una perspectiva quadri-dimensional (Ferry: 1991, p. 187). Para poder contemplar los pronombres personales, Jean Marc Ferry supone, por tanto, añadir el *nosotros*, de forma ampliar la comunidad de comunicación. No se trata de una cuestión ontológica en donde aún pueda haber señales indicativas con aspectos ontológicos. Mientras tanto, la composición equitativa de los pronombres personales, aspecto relacionado a la gramática del sujeto pronominal se utiliza de cuatro pronombres personales.

En ese sentido, la interacción entre sujetos coautores presupone la alternancia de papeles entre sujetos pronominales de las distintas personas. De ahí, entonces, la consideración equitativa de todos los pronombres personales. Esa perspectiva re-equilibra las distorsiones concernientes al tratamiento personal, cuyo reconocimiento puede ocurrir, sin garantizar su pleno *status* de sujeto coautor.

A veces, aunque reconocido, la consideración que se tiene, frente a las terceras personas, indica una alteridad en estado de enajenación, o sea, alguien sin *o*, entonces, que ha perdido el juicio, pues es visto como malo; en fin, sin consciencia y, por tanto, despreciado *o*, en casos más extremos, que pasa a ser odiado. En ese caso, la noción de *alter ego* pone en evidencia a un sujeto completamente ajeno y lejano, es decir, sin relación directa con la acción de habla y del contexto de interacción. Como afirma Habermas, “la proyección de la comunidad ilimitada de comunicación” no se articula desde un “Yo pienso” y, por eso, el *yo* se torna la única “expresión auto-referencial” (1990, p. 222). Siguiendo con Habermas, “el papel gramatical desempeñado por la primera persona” merece otra discusión, pues confiere al sujeto coautor un papel fundamental. Sin embargo, ese papel no puede ser asumido mientras el sujeto sea la auto-referencia *o*, entonces, cuando ese acto de habla represente la auto-representación de sí mismo (Habermas: 1990, p. 223).

Evidentemente, Habermas está hablando desde una perspectiva binominal. El aspecto performativo de cualquier acto de habla presume otro significado al *yo* y, en consecuencia, a los demás pronombres personales. De este modo, el hablante, al realizar un acto ilocucionario, se enfrenta a otros sujetos. En este sentido, vale insistir que Habermas sigue vinculado al aspecto binominal entre *ego* y *alter ego*. Por eso, sería importante traer a la discusión a los demás pronombres personales. De ahí que el cuadro propuesto por Jean Marc Ferry parece ser más amplio. Al tratarse de verdad, de justicia y de significado individual, el “centro gravitacional está siempre en el *nosotros*” (Ferry: 1991, p. 190), aunque exista la multiplicidad de otros pronombres personales. Ese *nosotros* representa, entonces, la comunidad siempre ilimitada de comunicación, en donde los sujetos coautores desempeñan sus performatividades o actúan en vistas a la acción comunicativa.

Las exigencias de compartir las pretensiones de validez impiden cualquier posibilidad de subordinación o sujeción. Por eso, la actitud realizativa exige la “presencia de un sujeto gramatical” que sea reconocido como un sujeto coautor, identificado a través de un “pronombre personal en el caso nominativo” (Ferry: 1991,

p. 190). Es decir, una forma básica para indicar o hacer referencia a un sujeto, utilizándose un pronombre personal. En este caso, el pronombre en el caso nominativo equivale al sujeto, vinculando, por tanto, la acción al sujeto – o a los sujetos, en el caso de ser en el plural – directa o indirectamente involucrado.

Por eso, las exigencias pragmático-comunicativas presumen un tratamiento pronominal a cualquier sujeto coautor, de forma a reconocer tanto el hablante (singular o plural = *yo* o *nosotros*) como al oyente (singular o plural = *tú* o *vosotros*), asegurándoles el status de sujeto coautor. Aunque el sujeto pronominal sea utilizado en las terceras personas, existe siempre una comunidad de comunicación en donde el *nosotros* no rechaza o ignora cualquier acción de habla, aun cuando el pronombre personal aparezca en la tercera persona (singular o plural).

De este modo, se sigue un primer aspecto muy importante: *quién* son los sujetos coautores. Para aclarar eso, Paul Ricoeur ofrece un modelo que permite entender esa dinámica del reconocimiento del sujeto pronominal. Su diseño parte de tres preguntas: *qué*; *quién*; y *cómo*. Para Ricoeur, comenzar con la pregunta *qué* antes de la pregunta *quién* implica la prevalencia del “[...] lado egológico de la experiencia”, traducándose en un callejón sin salida (Ricoeur: 2007, p. 23). Según Ricoeur, la acción diseñada en términos del binomio *ego-alter ego* pone en evidencia el reconocimiento del otro desde de un concepto analógico. De ahí que el reconocimiento a partir de la primera persona del singular puede presumir, al final del todo, en una comprensión analógica, a veces hasta él mismo como un *cuerpo extraño*, pensado desde un sujeto que se presenta como actor unidimensional o unilateral. Entre otras cosas, esa analogía relacionada al binomio *ego-alter ego* centraliza el reconocimiento en el hablante, desechando un tercer involucrado.

Ante este peligro, Ricoeur (2007) invierte el orden de los pronombres, de modo que el pronombre relativo *quién* asegure la referencia a los concernidos por la acción de habla. De este modo, la gramática de la acción comunicativa puede asegurarse de un uso pronominal capaz de asumir tanto la función interrogativa cuanto a la relacional. En los dos casos, la consideración del sujeto coautor asegura el atributo de una voz activa y, por tanto, jamás como indefinido o incierto. En este sentido, la inversión de Ricoeur indica el *quién* como previo al *qué*. De este modo, en cualquier acto de habla, la idea de sujeto es preliminar a la comprensión del significado, aspecto también importante a la teoría del reconocimiento, porque antes del habla existe siempre un sujeto pronominal.

A Ricoeur le falta, todavía, un cuarto aspecto. Por eso, además de las tres indagaciones – *quién*, *qué* y *cómo* – la gramática relacionada a la interculturalidad necesita de un cuarto elemento. Hace falta un *telos*, es decir, el *hacia dónde*. De este modo, se podría, entonces, comprender la hospitalidad no solamente en su *incondicionalidad*, sino también como exigencia *hacia* una convivialidad hospitalaria tanto en un horizonte afro-iberio-indígena (en nuestro caso) como en la dimensión universalista (no solamente entre humanos sino también frente a los no humanos).

En este sentido, el “*telos* del entendimiento” de Habermas no se limita apenas a las condiciones de un entendimiento entre hablantes y oyentes, pues representa también coordinación de la acción *hacia un dónde*, es decir, en identificar y reconstruir las condiciones de un mundo en el cual sea posible convivir dignamente. Por eso, el *telos* inherente a la praxis comunicativa incita hacia un acuerdo entre los sujetos acerca de lo que se presupone como incondicionalidad de cómo se haya de actuar, esto es, acerca de los principios, creencias y normas por las cuales los participantes deben orientar las acciones y sus expectativas de sujetos coautores *hacia* al mundo de la convivialidad hospitalaria. En otras palabras, significa vivir conscientemente volcados a un telos que presupone la posibilidad de que los participantes asuman una postura afirmativa en vistas a una convivencia saludable.

Este reto está ligado a dos horizontes geo-culturales. Uno de ellos parte de la triangularidad fundacional que permite entender el vínculo afro-ibero y amerindio, aspecto que será tratado a continuación.

LA CONVIVIALIDAD: EL NIVEL DE LA TRIANGULARIDAD FUNDACIONAL

Desde un contexto americano, una referencia fundamental para la convivialidad hospitalaria remite a la triangularidad atlántica. Este horizonte no limita la reflexión al nivel de América Latina, pues ya es hora de ampliar y repensar las *Américas* como un todo. Sin dudas, el pasaje del Mediterráneo al Atlántico no solo rediseñó la modernidad europea¹, pues representó también la configuración de nuevas formaciones económicas, culturales y políticas. En este sentido, me parece importante subrayar algunos aspectos fundamentales.

En primer lugar, la noción de intercontinental de mundo, es decir, se trata de identificar los vínculos entre distintos continentes, interconectándolos y cambiando el significado de *Lebenswelt* eurocéntrico. No que eso haya significado un cambio en el eurocentrismo, sino que su configuración empezó a ganar otros ingredientes culturales y concepciones de mundo. Pero eso ha significado para las Américas un cambio mucho más profundo y transformador. Y uno punto clave se relaciona a noción de *diferencia* y los *particularismos* (Grüner: 2010, p. 44).

Entonces, la modernidad deja de ser representada por un “bloque homogéneo, simétrico, armónico”, o sea, comienzan a aparecer nuevos “límites infranqueables a lo que quisiera ser la trama cerrada, unívoca, transparente, universalmente inteligible de la simbolización, del imaginario acabado de la Modernidad” (Grüner: 2010, p. 45). Esa Modernidad europea se ve ante un conflicto interno y sufre con la desconfianza de no saber cómo reconocer los “otros” que se encuentran en el *exterior* de su mundo. Es decir, se afronta a sus concepciones evolucionista, lineal y al progresismo del desarrollo historicista. Por un lado, la intercontinentalidad representa una violencia interna, que la modernidad europea se ve enfrentada, y, por otro, una violencia externa y que lleva a etnocidios sin precedentes.

Sin adentrar en esa discusión, lo fundamental se relaciona al aspecto intercontinental, un punto significativo hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana (Pizzi: 2017b). Se trata, pues, de una transformación geo-cultural de la razón, con lo cual uno puede configurar una racionalidad intercultural, con distintas esferas de reconocimiento. Para ampliar el horizonte, creo ser necesario pensar las *Américas*, es decir, más que atenerse a los aspectos regionales y particularistas, la referencia a la triangularidad atlántica indica que las cuestiones y el debate asocia tres continentes.

Con eso, llegamos al segundo punto de nuestra proposición. La noción de intercontinentalidad torna posible el debate sobre el aspecto ibero-afro-indígena de nuestras Américas. Es decir, cuando se abre la posibilidad de repensar lo que ha sido esa triangularidad que, durante mucho tiempo, ha sido pensada apenas desde el punto de vista del comercio (sea de esclavos o de mercancías). En este caso, no se trata solamente de guerra y paz, es decir, de enfrentamientos bélicos, sino también de formas de dominación y colonialismo, imperialismos, globalización asimétrica, etnocentrismos, etc. La búsqueda de la convivialidad hospitalaria trata, pues, de una interculturalidad que abandona y recusa la esclavitud, la sumisión, el colonialismo, la explotación, o sea, cualquier forma de violencia.

En efecto, la gramática de los sujetos pronominales exige una adjetivación, es decir, un reconocimiento de los sujetos coautores, con lo cual la comunidad de comunicación no se limita a *ego* versus *alter ego*, sino a la garantía del reconocimiento del *nosotros* como centro gravitacional. En otras palabras, la comunidad ilimitada de comunicación sostiene una dinámica en donde nadie puede ser simplemente descalificado o considerado desde su malignidad. En este caso, sería importante debatir algo intrínseco a la naturaleza humana y al alcance del egoísmo, aunque sea posible decir que todo se trate de una construcción social y colectiva.

¹ La noción de triangularidad aparece de forma espectacular, por ejemplo, en la representación sobre el comercio de esclavos para las Américas. Cf. *The Atlantic Slave Trade in Two Minutes*. <https://www.youtube.com/watch?v=FGnZkQgxlxg>, fecha de acceso de 30 de octubre del 2017.

En oposición al significado del término *die Missachtung* (menosprecio, desprecio o, más extremadamente, a la consideración “como malo a alguien”) es posible encontrar una acepción positiva, presente a la expresión *die Achtung*. En relación a eso, es fundamental la aclaración de Alcira Bonilla, indicando, pues, el lado positivo cuyos términos en alemán ofrecen un lado completamente distinto, presente en la expresión *die Achtung*. En ese sentido, Bonilla menciona diversos términos que ofrecen una comprensión afirmativa, como: “*die Aufmerksamkeit* (“consideración”), *die Wertschätzung* (“renombre”, “valoración”), *die Hochschätzung* (“estima”), *die Ehrfurcht* (“veneración”), *der Respekt* (“respeto”) (Cf. Bonilla: 2017, p. 83, nota al pie de página).

Lo que aparece, entonces, son dos nociones dispares. Por un lado, una versión ligada a los aspectos patológicos del reconocimiento, tan dañinos a la convivencia. De ahí su empleo para desplegar estudios sobre las “patologías de la razón” y las “patologías de lo social”, con lo cual Honneth busca interpretar las “patologías del reconocimiento” (Bonilla: 2017, p. 83). Sin dudas, el análisis se acerca a lo que Honneth (2011) mismo intenta cuando propone “una reanimación de la vieja tradición de Frankfurt” y de la Teoría Crítica de la Sociedad misma, al tiempo que eso supone una renovación de sus estándares.

Por eso, más allá de la propuesta de Honneth, otras perspectivas del reconocimiento están surgiendo, no solamente porque la realidad se ha tomado compleja y cambiante, sino porque otros horizontes geo-culturales están influyendo en la discusión. Es decir, el cambio geo-cultural del eje filosófico, en su versión *ibero-afro-indígena*, interconecta tres continentes, que conforma la triangularidad fundacional, interconectando tres continentes: Europa, África y América. Esa es la cara de la nueva occidentalidad, producto del enfrentamiento de mundos y tradiciones muy distintas que se fusionan para dar lugar al mestizaje y el sincretismo de las gentes *americanas*.

De ahí nace el tercer punto relacionado a la convivialidad desde la triangularidad fundacional. Al reconocer esa triangularidad, entendiéndose también la pluralidad, es decir, el encuentro-desencuentro de mundos y estilos de vida, una experiencia originaria que reemplaza la noción de homogeneidad. De este modo, es posible pensar también el aspecto fundacional de las Américas, es decir, de las interconexiones de tradiciones distintas, las conflictividades de ese encuentro-desencuentro y, además, estudiar posibilidades hacia una hospitalidad basada en la convivialidad. El ejercicio crítico en torno a las experiencias originarias y las luchas por la convivialidad hospitalaria siguen los principios de la acción comunicativa, con lo cual la dialogicidad no solo respeta la multiplicidad, sino la alimenta y la educa en vistas a la convivialidad hospitalaria.

En este sentido, me parece importante insistir en la necesidad de abandonar las cuestiones de “guerra y paz”, porque no alcanza y tampoco consigue configurar un planteamiento capaz de superar la dicotomía binomial. Es decir, al cálculo de probabilidades en vistas al éxito de uno de los lados, mientras el otro vaya monótonamente desapareciendo. De forma bastante simple, entre éxito y fracaso, lo que cuenta son los números de éxitos de una secuencia y, por eso, el *otro lado* se resiente ante la victoria del vencedor. Al final, se podría decir que se trata de un modelo cercano a la obra de Sun Tzu, en donde las acciones no tienen otro sentido sino la victoria total.

Por fin, es importante subrayar otro aspecto fundamental. El nivel de la triangularidad con el eje gravitacional en el Atlántico necesita también de una perspectiva universalista. Entonces, la ampliación de esa interculturalidad hospitalaria se presenta ahora desde una racionalidad de un *oikos-cosmopolis* (Pizzi: 2010). En este sentido, el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), es decir, el *ius cosmopoliticum*, tal como lo plantea Kant, cambia su sentido y pasa de la noción del derecho como tal, de forma a configurarse como compromisos volcados a buscar formas de convivencia hospitalarias en el horizonte de un *oikos-cosmos logos*. Es eso que intentaremos mostrar a continuación.

LA DIMENSIÓN UNIVERSALISTA DE LA HOSPITALIDAD COSMOPOLITA

Más arriba se ha intentado mostrar un horizonte cercano a lo que entendemos ser *las américas*. Mucho se habla de América Latina, pero ya es hora de tratar de una geo-culturalidad de las Américas. Ahora, la cuestión asume un horizonte cosmopolita, con lo cual las exigencias de un *éthos (ous)* de la convivialidad sostienen una dimensión universalista.

Entonces, lejos de la necesidad de una paz conseguida a través de fuerza, el énfasis en actitudes hospitalarias alcanzaría, entonces, un horizonte cosmopolita, de modo a comprender la necesidad de una convivencia que vaya más allá del horizonte local y regional. De los derechos cosmopolitas de Kant pasamos a la *cosmopolitan hospitality* en el sentido de una buena hospitalidad frente a la mala hospitalidad (*das inhospitale Betragen*). Una hospitalidad como virtud, como deber y como un derecho (Cortina: 2017, p. 151). No se trata de una búsqueda de "paz que hoy sigue siendo tan necesaria", porque la hospitalidad cosmopolita significa ir más allá de la supresión de los enfrentamientos bélicos. Por eso, mi insistencia en alimentar el aspecto vivencial y relacional sin aislamiento (sea en el sentido cultural, nacional o individual), sin el cierre de fronteras, mucho menos una perspectiva de paz fruto de la guerra.

En este sentido, *divide et impera* sigue siendo una máxima ligada al carácter belicista, de un conocimiento volcado al dominio, de modo que la *paz perpetua* "se deriva a los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios) [...] se acerca permanentemente a su fin" (Kant: 2005, p. 69). En otras palabras, aunque en su idea de hospitalidad Kant sigue ligado a la belicosidad y la paz sería, entonces, una cuestión de nacionalismo y del derecho.

Todavía, las exigencias relacionadas a la convivialidad hospitalaria solamente pueden consolidarse desde el *oikos* de la *polis* y de la *cosmopolis*. Es decir, en la transformación del *éthos (ous)* en morada y lugar capaz de abrigar las *gentes* en vistas a la *incondicionada hospitalidad*. La expresión *incondicionada hospitalidad*, utilizada por Adela Cortina, se traduce como *cosmopolitan hospitality*, pero no refiriéndose tan solo a las instituciones y al Estado, sino como una forma o estilo de vida. Y tampoco una hospitalidad ligada a los extraños, sino también a los *nuestros* también, o sea, una "habitación" saludable a todos los seres, humanos y no humanos. Ese abrigo no se sostiene en un espíritu belicista, aunque el *monologism* pueda alimentar las patologías que deterioran la convivencia social.

Por eso, la insistencia de la *cosmopolitan hospitality* se acerca a la idea de *acrópolis* en oposición a *necrópolis*. De este modo, la *cosmopolitan hospitality* no se limita al *oikos* particular, ni tampoco al nacionalismo kantiano, pues la convivialidad exige también una dimensión *cosmos-política*. Como ya hemos señalado, la re-traducción de hospitalidad indica un aspecto antropológico y, además, una dimensión ecológica. En otras palabras, la sustracción del "in" a la mención de conducta inhospitalaria de Kant realza la hospitalidad. Esa inversión conduce, por tanto, a la originalidad de una interpretación positiva, es decir, que expresa afirmación y espíritu favorable, libre de los déficits y de las patologías de una belicosidad perniciosa y amenazadora.

De este modo, un mundo más allá del actual desorden no deja de ser una esperanza a encorajar las luchas por un *cosmopolitan hospitality*. El coraje de esperar (Dallmayr y Domenchonok: 2017) se traduce en lucha por hacer, con potenciales alternativos muy potentes, una inspiración para los días actuales. En este sentido, el aspecto teleológico supone metas, fines u objetivos que orientan las acciones hacia una convivialidad a alcanzar. Se trata, pues, de un esperar que no es pasivo, sino en hacer cara a la crispación, a las amenazas y a las distintas formas de violencia (entre humanos y frente a los no humanos y a la ecología) para potenciar un *humos* de la cordialidad en vista a una vida digna de ser vivida (Cortina: 2007). En otras palabras, a movimientos y actitudes preocupadas en construir una convivialidad capaz de realizar los sueños de un "paraíso mundano".

Como se ha señalado, Adela Cortina entiende la hospitalidad como una *virtud*, un *deber* y un *derecho*. Para ella, la *virtud de la hospitalidad* "es una actitud personal" y el "*deber de la hospitalidad*, que corresponde

a un *derecho a la hospitalidad*, referidos ya a las instituciones jurídicas, políticas y sociales, y a las obligaciones del Estado” (2017, p. 151). Además, la *exigencia incondicionada de hospitalidad* “es ‘anterior’ al deber y al derecho, pero que ha de materializarse a través de ellos.”

En este sentido, la hospitalidad se configura desde horizontes distintos, con lo cual me parece muy interesante. Mientras tanto, si miramos la hospitalidad desde una gramática pronominal y, además, ante la noción de convivialidad, el tema aparece entonces con un diseño más cercano a la interculturalidad convivial. Se trata de comprender y aplicar los cambios señalados por Ricoeur, con su inversión en el orden de los pronombres, en donde el *quién* aparece antes del *qué* y del *cómo*. Y aún más: Si añadimos a eso otro aspecto de modo como un cuarto que indique un *hacia dónde*. Así, tendríamos entonces una hospitalidad capaz no solamente como *incondicionalidad*, sino también como exigencia *hacia* una convivialidad hospitalaria tanto en un horizonte afro-iberio-indígena (en nuestro caso) como en la dimensión universalista (no solamente entre humanos sino también frente a los no humanos).

Desde mi punto de vista, ese sería el esquema filosófico desde el cual uno puede pensar la interculturalidad. O sea, de una racionalidad ético-comunicativa que supone una gramática pronominal y, además, con una perspectiva *hacia* “otros mundos” necesarios. La anteposición *inter* trata de realzar la noción de espacio, aproximación cuyo adverbio *intrinsècus* (de *intrin* = *inter*) significa una convivialidad como algo inherente o propio de los seres vivos, es decir, una cosa que se constituye como la esencia de su naturaleza misma.

Ser intrínseco significa, pues, una convivialidad en el interior de los mundos de vida, de modo a que los sujetos coautores sean parte de un movimiento de acercamiento y, al mismo tiempo, de valoración de las especificidades. O sea, desde “dentro” de la morada, con lo cual sea posible potencializar la interculturalidad desde sus dimensiones afro-ibérica-amerindia y, al mismo tiempo, alimentar su dimensión ligada al *oikos-cosmos logos*, es decir, de una convivialidad cosmopolita.

CONCLUSIONES

La cuestión de la interculturalidad parece ser uno de los estudios relevantes, que encuentra en la filosofía una guarida muy importante. Al utilizar una gramática pronominal e incorporando un *hacia dónde*, la noción de interculturalidad pasa a acercarse de lo que los humanos y no humanos mantenemos como parte de sus esencias, es decir, a algo que es inherentes a todos; el convivir. Pues no hay otro remedio sino superar la belicosidad – sea en las formas de amenazas o violencias de todo tipo – para dar comienzo a una cultura volcada a la convivialidad hospitalaria.

En este sentido, la categoría de *Lebenswelt* asume también un papel importante, aún más cuando el tema pasa por designaciones como el mundo de la vida *concreto y circundante*, el mundo de la vida *originario*, el mundo *primordial*, entre otros (Pizzi: 2016, p. 73 ss). Se trata de horizontes de experiencias en contextos histórico-culturales, es decir, vivenciales y de un “suelo familiar”, con lo cual se puede entender las conexiones entre mundos de vida, de historias y relatos, de exigencias morales y racionalidades prácticas.

De este modo, las “experiencias vitales” dan sentido a los contextos de acción en niveles distintos, es decir, en horizontes geo-culturales de diferentes dimensiones, al tiempo que desafían a una convivialidad universalista (entre humanos y no humanos), lo que supone, como hemos escrito, “no solamente la capacidad crítica, pues indica también la pregunta sobre el futuro de la sociedad” (Pizzi: 2016, p. 206).

BIBLIOGRAFÍA

- BONILLA, A. B. (2017). Lectura intercultural de algunas patologías del reconocimiento en América Latina. In: SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, pp. 81-92.
- CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI. 2 ed., Oviedo: Ediciones Nobel.
- CORTINA, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Un desafío para la democracia. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós.
- DEMENCHONOK, E. & PETERSON, R. (2009). *Globalization and Violence. The Challenge to Ethics*. In: DEMENCHONOK; Edward. *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 51-76.
- DALLMAYR, F. & DEMENCHONOK, E. (Ed.). (2017). *A world beyond global disorder*. The courage to hope. Cambridge Scholars Publishing: Cambridge.
- FERRY, J.-M. (1991). *Les puissances de l'expérience*. Tomo I: Le sujet et le verbe. Paris: Les Éditions du Cerf.
- FIALA, A. (2009). *The Democratic Peace Myth. From Hiroshima to Baghdad*. In: DEMENCHONOK; Edward. *Between Global Violence and the Ethics of Peace: Philosophical Perspectives*. Malden; Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 77-99.
- HABERMAS, J. (1990). *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HONNETH, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- GRÜNER, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.
- KANT, I. (2005). *Sobre la paz perpetua*. 7 ed., Madrid: Tecnos.
- LACKEY, D. P. (2014). A ética da guerra e da paz. IN: RACHELS, J; RACHELS, S. *A coisa certa a fazer*. Leituras básicas sobre filosofia moral. 6 ed., Porto Alegre: AMGH, pp. 209-218.
- MAQUIAVEL, N. (1983). O Príncipe. In: Colección Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural.
- NAGEL, T. (2014). ¿Qué está mal con el terrorismo? IN: RACHELS, J; RACHELS, S. *A coisa certa a fazer*. Leituras básicas sobre filosofia moral. 6 ed., Porto Alegre: AMGH, pp. 227-229.
- PIZZI, J. (2010). A pax do oikos-cosmopolis e os males de origem. In: FORNET-BETANCOURT, R. *Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*. Aachen: Verlagshaus Mainz GmbH, pp. 193-201.
- PIZZI, J. (2016). *El mundo de la vida*. Husserl y Habermas. 2 ed., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.
- PIZZI, J. (2017a). Parochial monologism under the guise of "universal dialogue" (ISUD). In: *Topologik*. Italy, N. 21, First semestre, pp. 30-41.

PIZZI, J. (2017b). Esferas del reconocimiento: hacia una perspectiva ibero-afro-indígena latinoamericana. In: SAUERWALD, G.; SALAS ASTRAIN, R. (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Zürich: Lit Verlag, pp. 161-171.

TZU, S. (2000). *A arte da guerra*. São Paulo: L&PM Pocket.

BIODATA

Jovino PIZZI: Brasileño, Doctor en filosofía por la Universidad Jaume I (España), profesor de la Universidad Federal de Pelotas (sur de Brasil), y de diversos programas de post-grado en Filosofía y en Educación. Se dedica a los estudios de ética contemporánea y teoría crítica renovada, especialmente desde el reconocimiento intercultural latinoamericano.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 103-114
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Las categorías de reconocimiento y dignidad en el pensamiento crítico latinoamericano. Homenaje a Ricardo Salas Astrain

The categories of recognition and dignity in latin american critical thinking. Tribute to Ricardo Salas Astrain

María Luisa RUBINELLI

marirubinelli@gmail.com

Universidad Nacional de Jujuy, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633764>

RESUMEN

Recorremos algunas producciones del pensamiento crítico latinoamericano, del que participa Ricardo Salas Astrain, en diálogo con otros autores. Entre las categorías que se constituyen en preocupación reflexiva común mencionamos; el reconocimiento, la dignidad, la cotidianidad como ámbito de los sujetos concretos e históricos. Destacamos en Salas Astrain su preocupación por la categoría de mundo de vida, eje central de su reflexión, considerando a la hermenéutica crítica latinoamericana vía de interpretación de las concepciones de pueblos indígenas y afrodescendientes. Su propuesta de complementación de la hermenéutica así entendida con la pragmática abre un campo fértil para la interpretación y el diálogo intercultural.

Palabras clave: Pensamiento filosófico alternativo; filosofía intercultural; hermenéutica; cotidianidad.

ABSTRACT

We go through some productions of Latin American critical thinking, of which Salas Astrain participates, in dialogue with other authors. Among the categories that constitute a common reflective concern, we mention: recognition, dignity, daily life as a sphere of concrete and historical subjects. We emphasize in Salas Astrain its concern for the category of the world of life, the central axis of its reflection, considering Latin American critical hermeneutics as a way of interpreting the conceptions of indigenous and Afro-descendant peoples. Her proposal of complementation of hermeneutics thus understood with pragmatics opens a fertile field for interpretation and intercultural dialogue.

Keywords: alternative philosophical thinking; intercultural philosophy; hermeneutics; everyday.

Recibido: 30-09-2019 • Aceptado: 02-12-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

En América Latina la filosofía más crítica nunca se ejerció en el aislamiento de la tarea académica, sino contextualizada desde posicionamientos relativos a los procesos sociales, políticos y económicos por los que han atravesado y atraviesan nuestros países, por lo que muchas de sus producciones pueden ser calificadas como expresión de un “pensamiento alternativo”. “La categoría acuñada con las palabras ‘pensamiento alternativo’ expresa tanto una exigencia como una esperanza, aun cuando en sí mismas no manifiesten algo nuevo. ¿Acaso la filosofía no se ha desarrollado en su historia ofreciendo alternativas? ¿No se han dado, además, alternativas diversas y en más de un aspecto, contradictorias? Casi podríamos decir que lo alternativo constituye uno de los modos de señalar la inquietud filosófica” (Roig: 2006, p.11), de considerar a los diversos sujetos, sus preocupaciones y necesidades. Desde allí es posible rescatar, en el pensamiento latinoamericano, las huellas de gestación de posibilidades más humanas, más dignas y justas para todos.

El pensamiento filosófico alternativo alude a lo distinto, lo otro, y está relacionado con el cambio. Implica ansias de modificación de un orden social, político y económico injusto. En distintas épocas generó perspectivas diferentes a las dominantes, aceptadas como inmutables e irreversibles, y en ese sentido también generó esperanzas. Es pensamiento de esperanzas y utopías, pero con los pies en la tierra de los desposeídos que no se resignan, y buscan las grietas que se producen en el poder para reclamar sus derechos, emergiendo –en palabras de Arturo Roig- como expresiones de moralidades de la protesta frente a la eticidad del poder. “Tenemos (...) el derecho a la alternativa, así como tenemos el derecho a la utopía de un mundo mejor. Ejercemos un pensamiento alternativo con la mayor seguridad posible” (Roig: 2006, p.12). Las filosofías que responden a esta perspectiva, así como el pensamiento intercultural forman parte de un pensamiento alternativo. Es extensa la trayectoria latinoamericana de expresiones de pensamiento alternativo.

UNA TRADICIÓN DE PENSAMIENTO ALTERNATIVO

En sus escritos, José Martí describe a la Cuba de su época como una nación naciente en que muchas diversidades se entrecruzan, se encuentran y se enfrentan, y en ello identifica una potencialidad, no sólo para su Patria, sino para toda América Latina, potencialidad que tendrá que plasmarse en un proyecto de nación y de acuerdo entre naciones en las que quien gobierne sepa “con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guiándolos (...) para llegar, por medios e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible, donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos de la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas” (Martí: 1980, p.11). Martí analiza las condiciones de la existencia cotidiana de los sectores más marginados de la población cubana de fines del siglo XIX: Campesinos, mujeres, indios, negros, presidiarios políticos, haciendo hincapié en la necesidad de construcción de acuerdos entre quienes procuran mejores condiciones de vida para sus pueblos, para lo que es preciso sobreponerse a los conflictos suscitados por intereses mezquinos, y aportar a la construcción de frentes comunes en que puedan encontrarse quienes ansían justicia y respeto por su propia dignidad y la de todos los seres humanos, entendiendo que mientras haya sectores oprimidos e impedidos no sólo de satisfacer sus necesidades, sino de ser reconocidos como seres humanos dignos, toda la humanidad pierde en dignidad (Arpini: 2005, p.33).

En un contexto de lucha por la independencia de Cuba no sólo respecto de España, sino de los EEUU, se pronuncia decididamente por la necesidad de aunar fuerzas consolidando compromisos de solidaridad y cooperación en el desarrollo de proyectos de emancipación y liberación de los seres humanos. “Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores” (Martí: 1980, p.14). Es relevante la importancia que confiere a la educación, que concibe basada en el ejercicio de la razón, en el conocimiento de la ciencia, en la práctica del trabajo y en el respeto

de la integridad de la persona. Así, la educación actuaría como reaseguro de la continuidad de las culturas, y también de la integridad y conciencia de sí de la humanidad, en tanto no existen individuos ni pueblos aislados, responsables tan sólo de sí mismos y que permanezcan al margen de lo que acontece a los demás. Sostiene Martí la necesidad de que la educación esté sustentada en el respeto del pensamiento ajeno, brinde respuestas a las necesidades de desarrollo integral de las personas, recoja los frutos del conocimiento universal y los adapte a las condiciones, características y requerimientos del país. La educación debe enriquecer nuestra mirada sobre la vida cotidiana, dando respuesta a las preguntas de quienes reconocen su saber como insuficiente, desde una posición de anhelo y de búsqueda que se constituye así en ansias de verdadera sabiduría. Por eso la tarea del educador no consistirá en deslumbrar con conocimientos e información, sino en demostrar su convencimiento de la validez de sus saberes para el logro de los resultados que le son requeridos. Pero también es responsable de mostrar múltiples caminos posibles de nuevos aprendizajes. En ese sentido, afirma: “no enviaríamos pedagogos por los campos, sino conversadores (...) gente instruida que fuera respondiendo a las dudas (...), y observando dónde cometían errores de cultivo o se desconocían riquezas explotables, para que relevasen éstas y demostraran aquéllos, con el remedio al pie de la demostración (...) Se necesita abrir una campaña de ternura y de ciencia” (Martí: 1997, p.49-54). La escasez de conocimientos, lejos de justificar el menosprecio de quien la padece, debe hacernos conscientes de las posibilidades que hasta el momento le han sido negadas, pero que aún puede desarrollar en tanto ello lo constituye como persona más plena. El maestro colabora a la liberación de sus estudiantes-campesinos-obreros en tanto personas, ya que la educación es concebida como un instrumento del proceso emancipatorio, que requiere como condición un primer momento de autoafirmación que posibilite el desarrollo de las propias potencialidades, no compitiendo con otros, sino en conjunto con ellos. Martí defiende enfáticamente el derecho de la mujer a la educación, la que entiende le proveerá “medios honestos y amplios de subsistencia, que le vengan de su propia labor [de modo que] enalteciendo su mente con sólidos estudios, vivirá a la par del hombre como compañera y no a sus pies” (Martí: 1882, p.287-290).

José C. Mariátegui, analizando los proyectos desplegados por sectores dominantes de la sociedad peruana, aliados a potencias occidentales hegemónicas, advierte que aquéllos intentan ser legitimados desde la descalificación de los grupos indígenas, quienes –considerados étnicamente diferenciados- son tildados de “raza inferior”. Afirmo que la cuestión indígena no puede ser correctamente abordada sin tomar en cuenta su dimensión económica y que la posibilidad de liberación de la condición de servidumbre y dominación reside en la solidaridad y en la fuerza de los propios movimientos de emancipación. La reivindicación indígena requiere ineludiblemente “la defensa de la ‘comunidad’ indígena [y ella] no reposa en principios abstractos (...), sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social” (Mariátegui: 1996, p.72-76). Es preciso asegurar al indio el ejercicio de sus derechos y su participación como sujeto comunitario, exigiendo reconocimiento de sus concepciones, idioma, costumbres, sentimientos y mitos, su lógica y su temporalidad.

Para José María Arguedas, la educación es un camino para la construcción de la identidad del País, siempre que asegure el conocimiento “de la cultura, de las costumbres de cada pueblo (...) [ya que] somos un país que constituye una mezcla que todavía no ha acabado de definirse. Nosotros, los maestros, somos los que debemos impulsar a esta definición y a esta integración de creencias” (Arguedas: 1986, p.78). Y agrega que se trata de que “el maestro (...) [descubra] la fe que hace posible que el ser humano viva, el impulso que lo anima a seguir adelante (...) [sin el cual] el hombre es cero” (Arguedas: 1986, p.78).

Leopoldo Zea, por su parte, sostiene que la diversidad nos hace semejantes, en tanto es preciso que sea respetado el modo particular de ser hombres y mujeres concretos, protagonistas de la historia. Afirmo que una relación entre culturas que no se sustente en la exclusión y la negación, deberá reconocer como base la mutua comprensión. Sin embargo, el afán de distanciamiento y diferenciación que caracteriza a la cultura occidental ha dificultado que nos comprendamos como sujetos conscientes.

En el Foro Social Mundial celebrado a principios de 2009 en Brasil, - en consonancia con el pensamiento de Mariátegui- se afirma que los derechos individuales no pueden ser pensados sin los derechos colectivos

del propio pueblo de pertenencia de los sujetos concretos, ya que “sólo defendiendo los derechos colectivos e individuales se puede construir la democracia, la convivencia y la paz universales, la soberanía alimentaria y el desarrollo sostenible”. En ese Foro Social, los movimientos indígenas proclaman: “Nosotros (...) practicamos y proponemos: la unidad entre Madre Tierra, sociedad y cultura. (...) Estados plurinacionales, autodeterminación de los pueblos. Unidad, dualidad, igualdad y complementariedad de género. Espiritualidad de la vida cotidiana y de la diversidad. Liberación de toda dominación o discriminación racista/etnicista/sexista. Decisiones colectivas sobre la producción, mercados y economía (...) Como resultado (...): una nueva ética social alternativa a la del mercado. Pertenecemos a la Madre Tierra no somos dueños, saqueadores, ni comerciantes de sus bienes: con el criterio de que “lo que no es útil no es necesario” el capitalismo imperialista ha demostrado no sólo ser peligroso por la dominación y violencia sino también porque mata la Madre Tierra y conduce al suicidio planetario”. De esta manera cuestionan la legitimidad del orden actual y de sus sustentos epistemológicos y éticos, plantean como sujeto activo de sus propuestas a la humanidad en su conjunto, y la naturaleza aparece no como proveedora de recursos sino como activa hacedora de la vida, en tanto es con quien conjuntamente ejercemos –como humanos- la crianza de toda criatura. Pregonar la vida como fin implica la afirmación de la dignidad de la naturaleza tanto como la de la humanidad.

En el constitucionalismo latinoamericano, según Zaffaroni, “la ecología constitucional, en el marco de la concepción que proviene de nuestras culturas originarias, (...) recupera [la dignidad humana] de su camino perdido por el afán de dominación y acumulación indefinida de cosas”, tendencias en las que -sostiene- “alguien detectó los signos de una neurosis civilizatoria, como resultado de su incapacidad para incorporar la muerte a la vida, traducida en la acumulación ilimitada de bienes” (Zaffaroni: 2012, p.127).

Para Yamandú Acosta la superación de un universalismo excluyente de la diversidad o invisibilizador de la misma bajo postulados homogeneizadores, es necesaria y posible sólo desde la construcción de la alternativa de un “universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades de forma que (...) la multiculturalidad no (...) [sea] resuelta en la monoculturalidad como pretendida superación de la diversidad, sino en la armonía de la interculturalidad” y señala que los problemas mayores residen “más en el cómo que en el qué, dificultades que seguramente deben potenciarse en un proyecto de interculturalidad que exceda los márgenes de la filosofía” (Acosta: 2005, p.20).

La filosofía intercultural así planteada implica entonces una necesaria transgresión de fronteras y la problematización tanto intra como intercultural, basada en el reconocimiento de posibilidades de apertura que el diálogo genera, a través del intento de comprensión del otro. Está transida por el requerimiento de la acción conjunta, que supera el afán de un desinteresado conocimiento de los otros y sus culturas, y el compromiso militante en pro de la dignidad como punto de partida irrenunciable.

En ese sentido y enfatizando la necesidad de encarar la complejidad de la conflictividad social atendiendo a sus dimensiones materiales, Arturo A. Roig se pregunta “¿cuáles son las relaciones de “interculturalidad” que se podrían generar dentro de la heterogeneidad cultural de una sociedad capitalista, en la que nos encontramos con una “sociedad de consumo” que practica una “cultura del consumo”, y una “sociedad marginal” que ha desarrollado una “cultura de la pobreza”? ¿será posible una autocrítica cultural que parta de las mismas culturas para alcanzar alguna forma de interculturalidad?” (Roig: 2004, p.163,164). Y es que en tanto la interculturalidad pregona una pretensión liberadora, es preciso que aborde el tratamiento de las profundas asimetrías económicas, sociales y políticas que en el contexto actual tienden a profundizarse y a cercenar cada vez más las posibilidades de participación de los sujetos sociales más desposeídos.

EL PENSAMIENTO ALTERNATIVO Y CRÍTICO DE SALAS

Ricardo Salas Astráin, en el marco de un pensar intercultural alternativo y crítico como el que venimos exponiendo, se preocupa por “las nuevas formas culturales emergentes”, entendiendo por tales “las configuraciones plurales de identidad que se van forjando en los nuevos contextos. [Señala] entre las más relevantes subjetividades que no encuentran espacio en un modelo homogeneizado en estos contextos de exclusión (...) a los pobres, los indígenas, los jóvenes, los campesinos desplazados y emigrantes” (Salas Astráin: 2003, p.15). Sostiene la necesidad de indagar acerca de los sentidos que ellos otorgan a su cotidianidad en los actuales tiempos de globalización, exclusión y consiguiente conflictividad (Salas Astráin: 2003, p.13,14). Pero la conflictividad es entendida también en sentido positivo, en tanto es propia de toda existencia humana, a nivel subjetivo e intersubjetivo, al hacerse presente en la convivencia en la diversidad cultural y la heterogeneidad. Entonces, al ser el conflicto “una estructura constituyente del diálogo intercultural” es asumido como dimensión constituyente de la vida misma. Pero advierte la necesidad de indagar acerca de “los niveles crecientes de conflictividad que trae aparejada la globalización (...) dentro del propio mundo de vida que habitamos como con las formas de cohabitar los diversos mundos de vida” (Salas Astráin: 2003, p.26-33, 35). Y señala como aporte de una educación para la integración, concebida desde perspectivas interculturales, su contribución a una “relación de intercambio entre los pueblos y comunidades en contacto (...) [respondiendo] al desafío de formar a comunidades y grupos humanos diferentes en valores culturales de respeto a los otros, a valorar la comprensión y el trabajo mancomunado (...) Se trata de una apertura hacia la diversidad (...) con una perspectiva que democratiza, que pone en una disposición horizontal las relaciones” (Salas Astráin: 2006, p. 202-203). Sin embargo cuestiona un enfoque de lo intercultural que se limite a “la visión tradicional concebida desde el Estado en donde existen sociedades que “deben” interactuar como imperativo político o estratégico, y funcional por tanto a los intereses de la sociedad mayor”. En ese sentido se pregunta “¿por qué miramos el contexto global para concluir que es necesario una educación intercultural? (...) La respuesta está dada por la visión de una sociedad homogénea, que en el mejor de los casos (...) se puede dividir entre indígenas y no indígenas, pero que desconoce o quiere desconocer la constante reformulación identitaria que contiene en su interior” (Salas Astráin: 2006, p.210). Y sostiene una concepción de educación intercultural que “responda a un desafío de formar a comunidades y grupos humanos diferentes en valores culturales de respeto a los otros, (...) [de] comprensión y (...) trabajo mancomunado” (Salas Astráin: 2006, p.205), para lo que es indispensable asegurar el real desarrollo de un trabajo cooperativo y continuo con los grupos originarios, desde posicionamientos lo más simétricos posibles, y a partir de la consideración de sus contextos fácticos cotidianos, sin aceptar como natural ningún nivel de desigualdad fáctico. El pensar crítico latinoamericano, tal como lo concibe el autor, se ejerce desde los mundos de vida históricos tensionados por conflictos socio-económicos y políticos que constituyen su contexto. En él los discursos cobran dimensión axiológico-política y se proyectan en acciones que implican la problematización de las categorías que ponemos en juego al analizar nuestra realidad.

Ese pensar crítico, vinculado al mundo de la vida busca visibilizar y desestructurar “toda forma de poder verticalista que no somete su saber al cuestionamiento de sus pretensiones cognoscitivas y de disciplinamiento institucional” (Salas Astráin: 2007, p.150). No es éste un pensar exclusivo de la filosofía, incluye el de otras disciplinas así como otras racionalidades que se han ido gestando históricamente y se encuentran simultáneamente vigentes hoy en nuestras culturas. Por ello sostiene que “es desde este mundo de la vida presupuesto por la racionalidad de las ciencias crítico-hermenéuticas, donde se requiere entender la emergencia del pensar crítico y desde donde se pueda avanzar en la teoría de la reconstrucción de los saberes y consolidar el aporte de las ciencias sociales y humanas” (*Ibidem*, p. 154). Una reconstrucción que exigirá la problematización, sometimiento a crítica y remisión a diferentes mundos de la vida en que se hayan gestado, de las categorías empleadas. Es sumamente importante en ese sentido, su contundente afirmación respecto a la necesaria limitación de los alcances de la argumentación, que ya no es entendida como única

forma válida de comunicación. Desde la explicitación de ese límite es posible dar lugar a otras formas de comunicación y entendimiento intersubjetivo. "El problema de la lingüística contextual permite comprender las relaciones intersubjetivas, lo que implica poner de relieve conjuntamente la perspectiva pragmática y la hermenéutica en el análisis de las razones" (*Ibidem*, p. 157). También este posicionamiento, que entiende ambas perspectivas teóricas como complementarias, es de gran importancia en la apertura de vías de acceso a pensamientos plurales y se constituye en una propuesta de gran potencialidad crítico- creativa de categorías y de interpretaciones abiertas al diálogo y a sus relaciones con sus contextos. De modo que se piense a "la racionalidad práctica (...) como conjuntos discursivos pluriformes y dinámicos, desde donde se hace posible asumir la reconstrucción de las categorías abstractas que provienen de la filosofía europea o de cualquier otro contexto" (*Ibidem*, p. 158). Una tarea en que su reflexión se halla profundamente comprometida. La racionalidad crítico interpretativa en acción promueve interpretaciones del nosotros en que "lo que llamamos 'propio' o 'nuestro'" devenga en un proceso que implique la participación interpretativa del otro" (Fornet Betancourt: 2005, pp. 406-407), así como la permanente traducción cultural entre sujetos socio-culturales diferentes.

El constante esfuerzo de desocultar y negar legitimidad a toda relación que se plantee en términos de dominación y/o de asimetría es un postulado ineludible para la perspectiva de la filosofía intercultural en que se ubica Salas Astráin. Por ello es necesario desarrollar actitudes reflexivas y críticas, reforzando la autoestima desde el reconocimiento de identidades personales, sociales y políticas ineludiblemente construidas desde una cultura de origen, asumida como propio punto de partida histórico. Este posicionamiento implica asumir la importancia del esfuerzo de descentramiento de sí, que es capaz de generar la reflexión autocrítica y el respeto del otro y de mí mismo, tanto en la dimensión subjetiva como histórica y social.

LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO

El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una práctica de permanente visibilización de la puesta en acción de prejuicios y discriminaciones -de los cuales el racismo es uno de los más presentes-, así como el ejercicio de la reflexión acerca de nuestras relaciones con los otros, a partir de la cotidianidad. La valoración positiva y el reconocimiento de la complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, en tanto dimensión autoconstituyente de nosotros mismos en tanto sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizados tras estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación. Por ello es preciso asumir la necesidad de analizar críticamente y también de actualizar nuestras propuestas de construcción de relaciones interculturales, a fin de que éstas sean lo más abarcadoras posibles de los aspectos más conflictivos de la complejidad latinoamericana. La identidad autorreconocida, asumida, y reconocida por los demás, es una construcción social y cultural que se constituye en punto de partida del desarrollo de alternativas creativas y de elección de formas de vida en que la dignidad sea posible.

La heterogeneidad cultural no es de por sí un obstáculo, pero sí un aspecto fundamental a ser considerado en los proyectos de desarrollo, de ciencia y tecnología, así como en las políticas educativas y culturales. "La diversidad de (...) culturas es una riqueza, pero es también con frecuencia el reflejo de las profundas desigualdades sociales en cada país del continente. No será posible la integración de las naciones sin la incorporación social de los pueblos originarios." (Bravo: 2000, p.65).

Por nuestra parte, y en concordancia con el pensamiento de Salas Astráin, insistimos en la importancia decisiva de la reflexión crítica, con el aporte de las diferentes disciplinas del conocimiento, acerca de nuestra cotidianidad. Con ella están relacionados no sólo los llamados conocimientos previos de los protagonistas del proceso educativo, sino la coexistencia de diferentes concepciones de vida, cuya indagación ayuda al descentramiento de nuestras certezas y al descubrimiento de nuestra ignorancia, colocándonos en situación de continuo aprendizaje. Pero, la existencia misma y el reconocimiento de esa diversidad de concepciones

convivientes se encuentran insertos en redes de sentido que involucran diferentes proyectos políticos, desiguales posicionamientos en relación al acceso a recursos, a la satisfacción de necesidades y al reconocimiento de la dignidad humana. Aun siendo fundamental, no basta con sólo ejercer la reflexión acerca de estas cuestiones que implican tanto a la humanidad como a la naturaleza y la continuidad de la vida misma.

Salas Astráin plantea una política del reconocimiento –basándose en proyectos desarrollados con pueblos mapuches chilenos- que aborde el tratamiento de los conflictos (choque de racionalidades) que la fuerte irrupción de la economía globalizada ha exacerbado en las comunidades, produciendo la desintegración parcial del sistema productivo tradicional. Descartando la idea de un pueblo mapuche aislado de la sociedad, contextualiza históricamente sus permanentes interrelaciones con la misma, las apropiaciones que ha realizado de técnicas y conocimientos, adaptándolos a sus matrices culturales, así como sus aportes a aquélla. Señala el dinamismo de este tipo de procesos, en que los indígenas van consolidando un movimiento “que resiste cultural y políticamente a la forma homogeneizante de globalización económica” (Salas Astráin: 2006, pp. 69-83). Su pensamiento se vincula estrechamente a la gestión de proyectos acordes a la viabilización del reconocimiento de sectores emergentes a través de procesos de resistencia, larga y penosamente concretados, como los de los pueblos indígenas.

Para Roig, el discurso de una filosofía intercultural deberá ser entendido como conjunto de voces dentro de un universo discursivo en que se manifiestan presencias y ausencias, siendo estas últimas, expresión de la conflictividad social. Si bien el autor no cuestiona la necesidad de avanzar hacia formas más justas de convivencia, al preguntarse por las posibilidades de que ello ocurra en los marcos de una sociedad organizada en base a cánones capitalistas, desnuda los límites de tolerancia del sistema en torno al que se organiza el mundo actual.

Con Martí, Roig, Fomet Betancourt y Salas Astráin, pensamos que es preciso aunar cada vez más esfuerzos para que sea posible oír otras voces que se constituyan en expresiones propias de formas de moralidades posibles, alternativas emergentes y cuestionadoras del orden actual. Será necesario –entonces- reforzar circuitos de circulación y la valoración crítica de las creaciones y producciones latinoamericanas en distintos campos del conocimiento y las artes, lo que no excluye el diálogo continuo con el conocimiento universal, que no refiere tan sólo al de Occidente. La variedad y diversidad de perspectivas existentes en nuestra América, entre ellas las de los pueblos indígenas, debe constituirse en una forma de afirmación de nuestras identidades, que siendo históricamente construidas, emergen con características propias.

Roig sostiene que la diversidad es constituyente a los latinoamericanos. Afirma –en coincidencia con Albó- que los sujetos latinoamericanos deben afirmarse sobre el reconocimiento de sí mismos como valiosos, desde el autorreconocimiento y desde el reconocimiento de los otros. Entiende que el ser humano es siempre un ser social, plural e histórico, y que la afirmación de su dignidad es punto de partida de la existencia de cualquier pueblo. Pero, además, en esa lucha por la propia dignidad, la responsabilidad del ser humano llega a abarcar a la naturaleza misma, en tanto necesita de ella para su propia humanización. Y es la “emergencia de moralidades” diferentes en nuestra América, capaces de hacer frente al orden de los poderosos, las que reclaman participar en la construcción de un orden más justo (Roig: 2002).

Luis Villoro, incluye la necesidad de disponer de un territorio, sin el cual pierden sentido las manifestaciones rituales y las creencias de las culturas originarias, como condición de la afirmación de la identidad y la dignidad de toda persona. Para el autor mexicano la identidad es una representación imaginaria de un ideal que pueda satisfacer las necesidades y deseos básicos de una colectividad. En tanto proyecto implica relaciones conflictivas de identificación y también de diferenciación respecto del otro. Su construcción requiere la pertenencia, o participación de una cultura específica, lo que implica de por sí la capacidad de elegir valores y fines en un marco social (Villoro: 1998, p.76).

En sus interpretaciones y reflexiones sobre las culturas originarias andinas, Rodolfo Kusch afirma la existencia de un vacío intercultural entre el paradigma occidental y el pensamiento popular de la América

profunda, asumiendo que el trabajo de campo en claves fenomenológico- hermenéutico es una vía capaz de facilitar el encuentro con el otro y el diálogo.

Las identidades se configuran en relación con los otros que no son nosotros, por lo que en nuestras propias marcas identitarias están presentes esos otros. Las identidades no se constituyen como resultado del aislamiento y la soledad. No son estáticas, sino que se van configurando en el transcurso de procesos históricos, lo que hace que sean construcciones dinámicas, que van cambiando paulatinamente. Se incorporan aportes de otras culturas, como también se desechan costumbres, creencias, nociones de otras culturas diferentes, o de la propia. Lo importante es que en estos procesos existan prácticas participativas, necesarias para que podamos sentirnos parte del grupo al que pertenecemos, teniendo en cuenta que las culturas no son homogéneas. Siempre albergan en su devenir y en su cotidiano existir, conflictos que se plantean entre sus miembros y entre éstos y los extraños.

Las conflictivas categorías de civilización y barbarie han desempeñado, y aun lo hacen, importante función de legitimación de modelos que pretendieron ser universalizados, sosteniéndose en la supuesta validez científica de las diferencias raciales. Sarmiento, representante de la generación de 1837, las emplea profusamente en el análisis de la sociedad argentina de su tiempo, que es comparada con la europea de modo antinómico. Mientras la civilización es identificada con lo racional, la barbarie corresponde a lo "natural". Ambos extremos se mantienen en relación de oposición. Sólo el triunfo sobre la barbarie posibilitaría el advenimiento de una racionalidad acorde a un proyecto civilizatorio. La categoría de barbarie, como supuesto ideológico, continúa actuando hoy como estigmatizadora en las prácticas cotidianas de instituciones como la escuela, la justicia, la administración pública, iglesias y otras.

Sin embargo, desde otra vertiente político- ideológica, y en consonancia con las ideas de Raúl Scalabrini Ortiz, José Luis Torres, identifica la barbarie con las prácticas de la oligarquía nativa asociada a los intereses de los capitales extranjeros. "Hay riqueza de civilización y riqueza de barbarie (...) La oligarquía maléfica instauró en el pródigo campo de la producción y del trabajo, la barbarie económica más cruda (...) Tan cierto como que la riqueza benéfica puede contribuir a la felicidad humana, es que el capitalismo maléfico anda siempre del brazo, confundido con la barbarie, entre la humanidad estremecida por el horror, en campos encharcados de sangre por guerras tremendas, en los que se siguen haciendo maniobras para nuevas guerras, más terribles todavía" (Torres: 1953, pp.15-16). Reclama depurar las "democracias de forma" de las prácticas corruptas. La lucha por la verdad y la justicia son metas necesarias del progreso de la historia y de la sociedad tanto a nivel de los individuos como de los Estados, lo que implica la necesidad de la revisión de la concepción de ciudadanía y la práctica de la justicia social, como imperativo ético. La sociedad civil debe asumir una doble responsabilidad: Reconocer y reprobar a quienes ejercen el gobierno, y sancionarlos ante la práctica de la barbarie. De este deber nadie queda excluido porque "se pretende desconocer los fueros del espíritu en la historia que la Humanidad ha vivido, con la intención de borrarlos en la que habrá de vivir en el futuro" (Torres: 1945, p.21).

Para Roig, el reconocimiento de la dignidad inherente a la condición humana exige la consideración del sujeto como constituido en su praxis histórica y social, a través de su participación en conflictos, situaciones, acontecimientos, imaginarios y discursos que atraviesan su cotidianidad y lo constituyen. Pero la "dignidad humana" implica asumir el "tenernos a nosotros mismos como valiosos y tener como valioso el conocernos a nosotros mismos" (Roig: 1981, p.21). El autorreconocimiento y la autovaloración posibilitan formas de expresión en que emerge la humanidad, en especial de los oprimidos, cuyo sometimiento cuestiona la dignidad de la humanidad entera. Pero el nosotros no incluye a todos, en tanto es construido en el devenir de la sociedad como ente histórico-cultural, desde un determinado horizonte de comprensión, condicionado social y epocalmente, desde el cual se juega toda identificación y por tanto la afirmación del sujeto. En tal sentido el "ponerse como valiosos" debe ir imbuido de una profunda actitud crítica (Roig: 1981, pp.22-198). El sujeto de que aquí se trata es el que emerge en la cotidianidad. Requiere de una "voluntad consustanciada con la dignidad humana como principio ordenador de los derechos y de los sistemas de producción y distribución de bienes" (Roig: 1981, p.175), la que se expresa mediante "moralidades emergentes" de

resistencia a las formas de ejercicio opresor del poder, que sustenten nuevas normas no para la sumisión sino para la emancipación. El compromiso con la construcción de esa dignidad no puede excluir a ningún ser humano, ni a ninguna dimensión del ser humano, por tanto tampoco a las diversas manifestaciones de la naturaleza, en tanto ésta nos constituye como humanos. La moral de la emergencia, es entendida “como propia de nuestros pueblos latinoamericanos”, y si bien de ella es posible desentrañar principios teóricos que la sustentan, se caracteriza por ser sobre todo una moral vivida. Esa emergencia pone de manifiesto la irrupción de grupos humanos en la búsqueda de ser considerados como “fines”.

Roig encuentra en el análisis de la cotidianidad una oportunidad de tematizar al sujeto que es real protagonista del filosofar latinoamericano actual. El desarrollo de lo que llama “una antropología de la emergencia” posibilitará rescatar lo episódico que irrumpe en la historia, cuando ese sujeto social hace visible su presencia, y con ella las contradicciones, conflictos y fisuras de la organización social y estatal que le niegan su capacidad de ser. El sujeto plural va adquiriendo conciencia de sí a través de los conflictos suscitados por la afirmación de su dignidad humana en la vida social y política. El proceso de surgimiento de moralidades emergentes que logren visibilidad en la sociedad a través de sus propias voces para que sus discursos sean escuchados y comprendidos, y sus prácticas se transformen en reales y concretas formas de participación que efectiven el cumplimiento de sus derechos, requiere de un proceso de larga duración y creciente fuerza, así como del ejercicio del gobierno por funcionarios no involucrados con intereses de grandes consorcios internacionales. Hoy, en Argentina, al tiempo que se fomenta la “visibilización” de los pueblos indígenas a través de la creación de ministerios, secretarías y dependencias oficiales que supuestamente se ocuparían de preservar el ejercicio de sus derechos, se ocultan y silencian las complicidades entre gobiernos y consorcios transnacionales que se manifiestan en la depredación de sus territorios a través de la tala permanente de montes para sojizar, la autorización de prácticas extractivas mineras contaminantes en sus territorios, la desertificación por el consumo irracional y desmedido de millones de toneladas de agua, la creación de reservas ecológicas que implican la expulsión de las poblaciones indígenas de sus hábitat, la venta de enorme cantidad de hectáreas, que incluyen reservorios de agua dulce, a capitales extranjeros. Si se entiende, en nuestro caso a los pueblos indígenas, como constituidos por sujetos ahistóricos y abstractos, la deshistorización u ontologización que así se opera se constituye en uno de los más fuertes y al mismo tiempo solapados fundamentos de su “minorización” y consiguiente exclusión.

Una vez más, es preciso analizar las condiciones empírico- concretas en que se gesta esa cotidianidad. Es allí donde se hallan las contradicciones que hacen a una historia marcada por la continua renovación de modalidades de sometimiento y exclusión de los pueblos indígenas y la intencionada construcción de visiones idílicas acerca de una historia prehispánica supuestamente armónica y desprovista de conflictos, que pueden clausurar todo esfuerzo de investigación sobre las concretas condiciones de vida de los pueblos. Por otra parte, más recientemente -en nuestro país- registramos los constantes esfuerzos de sectores en ejercicio del poder, por transformar los reclamos de los pueblos indígenas en amenaza terrorista y/o secesionista. En el actual proceso de autoafirmación de los pueblos indígenas de Nuestra América, es preciso cuestionar visiones dicotómicas simplistas, falacias generalizadoras y estereotipos ocultadores de los conflictos existentes al interior de los grupos y en sus relaciones con la sociedad en su conjunto. Es asimismo necesario el abandono de enfoques proclives a caer en ingenuidades funcionales al reaseguro de la continuidad de las relaciones de sometimiento y exclusión, a favor de la cual actúan –aun cuando a veces sean movidos por buenas y honestas intenciones- algunos defensores de posiciones fundamentalistas y radicalizadas, que proclaman la existencia de identidades incontaminadas y a-históricas, actuando muchas veces como reaseguro del mantenimiento de relaciones asimétricas.

Por esta vía, y desde otra vertiente que puede actuar complementariamente, las creencias y creaciones de estos pueblos pueden ser fácilmente presentadas como formas organizativas residuales de un pasado superado, restándoles protagonismo como sujetos históricos actuales, convirtiéndolos en integrantes de

grupos minoritarios o "minorizados". Mientras, los bienes culturales por ellos creados, podrían adquirir aceptable valor de cambio en el mercado. Transformando en objeto al sujeto cultural y en mercancía a sus producciones, se vacía a estas culturas del contenido histórico - vivencial y simbólico con que cotidianamente se nutren, se las separa de su mundo de vida. Se empobrecen y estereotipan las pautas culturales, al tiempo que —como piezas "folclóricas"— se las puede ingresar en lucrativas operaciones comerciales para unos pocos.

Nuestras propuestas de construcción de relaciones interculturales sólo podrán fortalecerse con la inclusión de aquellos que se ven privados de reconocimiento.

Para Ricoeur el reconocimiento del otro es "el reconocimiento de su capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir (...) capacidad de ser y (...) obrar (...), capacidad real de elección de vida (...) [que] deviene una responsabilidad social (...) [y es un] criterio para evaluar la justicia social" (Ricoeur: 2006, pp.181-187). Por la negación de reconocimiento, una persona resulta afectada en la relación consigo misma y con los otros. La descalificación a que es socialmente sometida, es asumida como autodescalificación, y desde esa disimetría se relaciona con los demás. Ello se inscribe en el que, en opinión de Ricoeur, se constituye en el más grave problema de nuestro tiempo: la acentuación del contraste entre la afirmación universal de igualdad de derechos y la desigual distribución de bienes. El no reconocimiento reduce a las personas a la hetero-dependencia. El mutuo reconocimiento será posible en tanto ningún sector se apropie de los bienes indispensables para la continuidad de la vida. Pero Fernet-Betancourt advierte que las "concepciones occidentales del reconocimiento no son suficientes para garantizar la reparación histórica que se le debe al otro desconocido y humillado. E igualmente insuficientes (...) son para comprender (...) que el otro no necesita tanto "abogados" que hablen por él como (...) un cambio (...) de las reglas de juego" Y define al reconocimiento como "un proceso teórico- práctico complejo que debe ser considerado además como un proceso abierto y frágil de conquistas o logros" (Fernet-Betancourt: 2009, pp.63-68).

Fernet-Betancourt al entender a la interculturalidad como movimiento de pensamiento alternativo, la concibe como propuesta programática para la transformación del mundo globalizado actual, lo que requiere asumir posicionamientos alternativos a la globalización y la creciente desigualdad que su modelo vigente promueve. Sostiene la necesidad de luchar por el reconocimiento de la pluralidad contextualizada de distintas prácticas de la razón a través de un continuo esfuerzo de traducción cultural, y de descentramiento.

Roig, al tiempo que sostiene el reconocimiento de la dignidad como necesidad primera de todo ser humano, amplía el imperativo del reconocimiento de dignidad a la naturaleza misma. Niega que el criterio de satisfacción de las necesidades se asimile al reaseguro de tan sólo el nivel de subsistencia, a través del consumo de los productos necesarios para la conservación de la vida biológica, reducción operada desde la concepción neoliberal. La cuestión de la satisfacción de las necesidades cobra una dimensión ética, por lo que "la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los (...) modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas" es la de la "dignidad plena", que siempre implica como presupuesto, la dignidad de toda la humanidad (Roig: 2002, p.115).

CONCLUSIONES

La concordancia entre los autores latinoamericanos sintéticamente abordados y el pensamiento de Ricardo Salas Astraín está dada por el común interés y compromiso con las causas de reconocimiento de dignidad y derecho a la vida de los sectores más sumergidos de nuestra desigual sociedad, en que es necesario ejercer una cuidadosa escucha interpretativa de aquéllos para poder avanzar en el fortalecimiento de procesos de descolonización y de resistencia ante las formas de perpetuación de asimetrías, que se profundizan en pos de una cada vez más concentrada acumulación de riquezas, que niega posibilidades de vida a la mayor parte de los humanos y de los no humanos. En el mundo actual, signado por la multiplicidad de conflictos generados por una distribución cada vez más desigual de los recursos necesarios para la vida,

es preocupación prioritaria del pensamiento crítico latinoamericano, del que Salas Astráin es prolífico representante, encontrar formas de practicar la convivencia, reconociendo su complejidad y sin aceptar como válida ninguna forma de indignidad, exclusión o silenciamiento de reclamos de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Y. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo. Norma-Comunidad.
- ALBÓ, X. (1999). *Iguals aunque diferentes*. La Paz. Ministerio de Educación-UNICEF- CIPCA.
- ARGUEDAS, J. M. (1986). El cuento folklórico como fuente para el estudio de la cultura. En *Nosotros, los maestros*. Lima: Ed. Horizonte.
- ARPINI, A. (2005) Espacio público, conflictividad y participación. De Jean J. Rousseau a José Martí. En Arpini A. (Coordinadora académica) y otros. *Espacio público, conflictividad y participación. Reflexiones desde América Latina*. Mendoza: Centro de Estudios Trasandinos y Latinoamericanos.
- BRAVO, N. (2000). El proceso de integración educativa. En Mesa Redonda. Convergencia MERCOSUR - CAN. Instituto Internacional de Integración.
- FORNET BETANCOURT, R. (1997). Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En *Revista de Filosofía*. México.
- FORNET BETANCOURT R. (2003). Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente. En *Revista Erasmus*. Río Cuarto. ICALA. Año V. N° 1 / 2, p.177-200.
- FORNET BETANCOURT, R. (2005). Filosofía intercultural. En Salas Astráin, Ricardo (Coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano*. Vol II. Santiago de Chile. UCSH.
- FORNET BETANCOURT R. (2009). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen: Concordia.
- FORO SOCIAL MUNDIAL 2009, en www.rebelion.org/docs/87463.pdf
- KUSCH, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1996). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Era.
- MARTÍ, J. (1882). "Carta de Nueva York". En *La Opinión Nacional*, Caracas.
- MARTÍ, J. (1980). *Nuestra América*. Bs. As: Losada.
- MARTÍ, J. (1997). Maestros ambulantes. En *Ideario pedagógico*. La Habana: Ed. Pueblo y Educación.
- RICOEUR, P. (2006). *Caminos del reconocimiento*. México: FCE.
- ROIG, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.
- ROIG, A.A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: UNCuyo. Ediunc.
- ROIG, A.A. (2004). Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana. En Fonet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

ROIG, A. A. (2006). A manera de prólogo. Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza. En Biagini H y Roig A. (directores) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo II. Obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960). Buenos Aires: Biblos.

SALAS ASTRÁIN, R. (2003). *Ética Intercultural (Re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago: UCSH.

SALAS ASTRÁIN, R. (2006). Educación intercultural, profesores de educación media y contextos urbanos. En Amegeiras, A. y Jure (Comp.) *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: UNGS-Prometeo.

SALAS ASTRÁIN, R. (2007). Pensamiento crítico y mundo de la vida en la filosofía latinoamericana. En *Estudios. Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Año 8/No.9. Mendoza: CONICET. 147-160.

SALAS ASTRÁIN, R. (2008). Hermenéutica. En Biagini, H. y Roig, A.A (Direct.) *Diccionario de Pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos. UNLa.

SALAS ASTRÁIN, R. (2012). Elementos para una teoría latinoamericana del pensamiento crítico. En Insausti, X. y Vergara, J. (Eds.) *Diálogos de pensamiento crítico*. Santiago de Chile. Universidad del País Vasco, Red Internacional de Pensamiento Crítico y Universidad de Chile.

SARMIENTO, D. F. (1999). *El Facundo*. Versión digital. Editado por El aleph.com, de www.educ.ar

SCALABRINI ORTIZ, R. (1991). *El hombre que está solo y espera*. Buenos Aires: Ed. Plus Ultra.

TORRES, J. (1945). *La década infame*. Buenos Aires: Ed. de Formación Patria.

TORRES, J. (1953). *La oligarquía maléfica*. Bs. As: Centro Antiperduélico Argentino.

VILLORO, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós.

ZAFFARONI, E. R. (2012). *La Pachamama y el humano*. Bs.As. Ed. de Madres de Plaza de Mayo- Colihue.

ZEA, L. (1992). *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México: FCE.

BIODATA

María Luisa RUBINELLI: Argentina. Docente e investigadora de la Universidad nacional de Jujuy, Argentina. Profesora de antropología y de pensamiento argentino y latinoamericano. Dirige la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano y ética intercultural.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 115-122
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

La posibilidad de una Ética Intercultural

The possibility of an Intercultural Ethics

Fernando FUICA-GARCÍA

ffuica@uct.cl

Universidad Católica de Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633772>

RESUMEN

A partir de los basamentos teóricos de autores como Fomet-Betancourt (1994, 2009), Ricoeur (2005) y Salas (2005), se propone la posibilidad de analizar los fundamentos que posibiliten instalar una Ética intercultural. Esto implica hablar de alteridad, diálogo, intersubjetividad y reconocimiento del otro. Este artículo plantea algunos de los fundamentos claves que generan una convivencia ética de estas características, en el contexto de un Chile que ha perdido u olvidado la necesidad de asumir la otredad y la intersubjetividad como fundamento de toda posible convergencia. En vistas de contribuir a un espacio-país que sea, sobre todo, un lugar de encuentro a partir del reconocimiento de la diversidad y la diferencia.

Palabras clave: alteridad, ética, Interculturalidad, intersubjetividad, reconocimiento.

ABSTRACT

Based on the theoretical foundations of authors such as Fomet-Betancourt (1994,2009), Ricoeur (2005) and Salas (2005) and, the possibility of analyzing the foundations that make it possible to install an intercultural ethics is proposed. This implies talking about otherness, dialogue, intersubjectivity and recognition of the other. This article raises some of the key foundations that generate an ethical coexistence of these characteristics, in the context of a Chile that has lost or forgotten the need to assume otherness and intersubjectivity as the basis of any possible convergence. In view of contributing to a space-country that is, above all, a meeting place based on the recognition of diversity and difference.

Keywords: alterity, ethics, interculturality, intersubjectivity, recognition.

Recibido: 15-10-2019 • Aceptado: 08-11-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

La presentación de este tema está situado desde el encuentro y la amicalidad. Surge como reflexión a la nota *Me duele Chile*¹, donde el Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad de Concepción, Rodrigo Pulgar C. diagnóstica, en un sentido nietzscheano, la crisis de confianza que atraviesa a los ciudadanos de este país a partir de las noticias e informaciones que diariamente conocemos y donde se muestra la codicia, la ambición, y sobre todo la relativización y, por qué no decirlo, la ausencia de principios y valores no solo entre quienes detentan espacios de poder y autoridad, sino también en el ciudadano “de a pie” como gusta decir la retórica política. Se plantea el presente escrito, y la actual reflexión bajo el horizonte de dos preguntas ¿Puede la Filosofía aportar argumentos que posibiliten abrir un espacio posible de respuestas ante el actual estado de cosas? ¿Tiene *algo* que decir la Filosofía frente a los actuales dilemas éticos que nos impelen?

Es muy frecuente que se cuestione a la Filosofía, en primer lugar desde la misma Filosofía, y de otras disciplinas o ejercicios del pensar, la ausencia de una voz pública frente a los grandes temas que impelen el día a día de la sociedad de nuestro país. Lo anterior es fácilmente comprobable si revisamos los artículos de opinión publicados en la prensa escrita o digital, espacio que refleja una mínima presencia de textos provenientes de profesionales de la Filosofía. No obstante lo anterior, sería injusto desconocer la existencia de espacios intra y extra académicos que han reflexionado sobre el actual estado de cosas. Aun cuando esta reflexión no siempre permea el discurso público, existe en el horizonte filosófico un pensamiento crítico que se abre a nuevos referentes de análisis, el cual incluye intelectuales que están hoy día pensando nuestra América desde una óptica meta euro céntrica.

En este sentido lo anterior es reconocido, por ejemplo, por Habermas (2004) respecto de las problemáticas surgidas de la relación técnica-medicina, situación frente a la cual la Filosofía distó mucho en proponer o reflexionar públicamente sobre este nuevo paradigma que se instalaba en el quehacer diario de la praxis médica, situación que estaba abriendo nuevos referentes de discusión y análisis.

En este escenario, la pregunta por la “posibilidad” de una ética intercultural implica en sí misma abrirse tanto hacia una respuesta afirmativa como negativa. La contextualización de lo que se entiende por Ética Intercultural en lo que viene, proveerá el horizonte teórico-referencial que es necesario para intentar responderla. Preguntar es preguntar por el sentido, y también por la significación. La trama referencia lo preguntado a partir de una gama de posibles respuestas. Estas respuestas, a su vez, no hacen sino señalar desde y hacia un contexto país que nos incumbe a todos. Las posibles respuestas a las que se arriben proveerán de elementos de análisis y parámetros de contrastación que permitirán responder a la interrogante de si es posible una ética de carácter intercultural en tanto que basamento de la toma de decisiones y la elaboración de juicios morales frente a la coyuntura social, cultural, económica y política que teje la trama del horizonte referencial frente al cual contrastamos nuestra vida como el gran desafío que se instala desde la interculturalidad.

FILOSOFÍA Y ÉTICA INTERCULTURAL

Lo primero que surge como dato objetivo es la casi nula presencia de la problemática intercultural o pensamiento latinoamericano en los itinerarios formativos de los alumnos que se están formando como Profesionales de la Filosofía. Este es un dato no menor dada la preeminencia que tiene el pensamiento eurocéntrico por sobre la posibilidad de un “pensamiento” latinoamericano. Esto último ya es un tema discutible en sí mismo.

¹ <https://laventanaciudadana.cl/me-duele-chile/>

Responder a las preguntas ¿Existe algo así como una Filosofía latinoamericana? ¿Hay originalidad en nuestro pensamiento? ¿En qué medida las filosofías elaboradas desde nuestros espacios académicos responden a preguntas propias de la realidad latinoamericana? Al respecto es menester relevar que no existen actividades curriculares que tributen a responder estas preguntas en los itinerarios formativos de las carreras de Filosofía que se dictan en las universidades chilenas. Al menos no como asignaturas obligatorias.

Ya descrito lo anterior, el paso siguiente es precisar e instalar los conceptos básicos que sustentan esta propuesta intercultural.

El espacio referencial teórico y discursivo que fundamenta lo que se entiende por Filosofía Intercultural busca promover, fundamentalmente, una transformación de la Filosofía, transformación que tiene su eje central en el reencuentro con las culturas, en el diálogo con ellas y entre ellas, para aprender la diversidad en que la humanidad dice lo humano, lucha por ello y trata de mejorarlo. Son estas llamadas *memorias de humanidad* las que la filosofía intercultural quiere vincular para ayudar a la afirmación de lo humano en toda su diversidad, pero también -y sobre todo!- para contribuir, sobre las bases de la interacción y la asistencia correctora recíproca (Salas: 2005), al desarrollo de relaciones realmente humanas entre las distintas memorias o culturas en que la humanidad dice y hace su plural diversidad. La filosofía intercultural comprende su desarrollo propio como filosofía que renace desde los muchos suelos culturales y, muy especialmente, desde las relaciones entre ellos. Se presenta y proyecta como un espacio dinámico y abierto de relaciones, un diálogo que se soporta desde diálogos tanto pasados como presentes (Salas: 2005), en cuyo trayecto se reevalúan las tradiciones, culturas y memorias que determinan los referentes esenciales que configuran las interrelaciones. La filosofía intercultural solo se comprende a partir de ese diálogo, y asume a la vez que es en ese diálogo donde se juega todo, pues es ahí donde se va a decidir si somos capaces o no de caminar hacia una cultura de convivencia que se labra como un valor de carácter universal, ya que en ella se teje la universalidad sostenida en la relacionalidad de las diferencias que estructuran nuestra diversidad. Este diálogo es decisivo para el futuro de la realización de lo humano, en toda su variedad, porque según la perspectiva de la filosofía intercultural, se trata, en el fondo, de un complejo diálogo entre eticidades que nos debe poner en condiciones de reencontrarnos con la "medida" de la convivencia solidaria como "medida" de todas las "medidas" que nos transmiten nuestras memorias culturales contextuales. Como señala Salas "el diálogo intercultural es, en lo fundamental, un diálogo de eticidades" (2005: p.17).

La ética intercultural puede ser entendida, en este sentido, como aquella forma de explicitación semántica del *ethos* propio de una cultura, a partir de la explicitación de los distintos plexos de reflexividad que se plasman discursivamente, y los posibles espacios de diálogos intersubjetivos que, al mismo tiempo, se abren frente a otras formas de reflexión inherentes a otros contextos culturales. En este punto es importante destacar el aporte que se encuentra al respecto en autores como Apel (1991) o Levinas (1993), quienes relevan la importancia de la dialogicidad y la alteridad en tanto que soporte de toda posible Ética.

En el sentido antes indicado se puede decir que "todo ejercicio de ética intercultural, pasará por un esclarecimiento de los términos morales, de su crítica e interpretación" (Salas: 2013, p. 24). Esto supone asumir que al interior de los referentes discursivos morales presentes en una cultura determinada, siempre encontraremos referencias a registros axiológicos y éticos diversos como elementos consustanciales que configuran su propuesta discursiva tanto ética como moral. En este sentido, una ética intercultural, y en general cualquier propuesta ética, lo que intenta es articular lo deóntico o normativo con lo axiológico o valorativo, asumiendo que ambas son *puertas de ingreso* al fenómeno de la moralidad en clave intercultural.

FUENTES FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Resulta de suyo relevante en este punto resaltar las fuentes más significativas que nutren de principios y fundamentos teórico-filosóficos el tema de la Filosofía Intercultural.

Entre las fuentes de pensamiento europeo destaca la reflexión de Paul Ricoeur (2005) quien propone una *hermenéutica de la distancia*, lo que hace que surja una interpretación es el hecho de que haya una distancia entre el emisor y el receptor. De esta hermenéutica surge una teoría cuyo paradigma es el texto, es decir, todo discurso fijado por la escritura. Al mismo tiempo este discurso sufre, una vez emitido, un desarraigamiento de la intención del autor y cobra independencia con respecto a él. En su teoría del reconocimiento, para la cual solo dice esbozar “caminos”.

Dichos caminos se trazan en tres direcciones: el reconocimiento como identificación, el reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento mutuo (Ricoeur: 2005). Los diversos sentidos van alejándose de a poco del simple “conocer” para aventurarse más allá en el deseo de ser reconocido y la gratitud. A partir de un método que Ricoeur mismo denomina “genealógico” analiza los “acontecimientos de pensamiento”, desarrollos filosóficos en que el término “reconocimiento” adquirió un peso específico. En este sentido, podemos hablar de “reconocimiento” como identificación, como la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, lo claro y distinto.

También tributa a la fundamentación de una Filosofía Intercultural sostenida en el *reconocimiento* la reflexión que realiza Axel Honneth (1997). La propuesta de Honneth es el resultado de una reconstrucción crítica que se inicia en el joven Hegel, en el que encuentra tres formas de reconocimiento: el amor, el derecho y la solidaridad. No es difícil descubrir allí un esquema inicial que prosigue el pensamiento dialéctico de Marx y de sus seguidores, que busca de etapa en etapa, la reconstrucción social de las luchas por el reconocimiento. La tarea de una tal reconstrucción crítica, desde Hegel a Habermas, hace patente a Honneth (1997), afirmar el legado cuestionador de la corriente principal de las ciencias sociales actuales, y exige una crítica social que no sea solo contextual, sin un análisis que identifica las injusticias con cierto tipo de sociedad, y a la vez la conciencia de la pluralidad de las culturas y la experiencia de la disparidad de los movimientos sociales de emancipación que contribuyen a bajar la expectativa respecto al rol de una crítica total.

Charles Taylor (1991) es otro filósofo que ha enfatizado la importancia del reconocimiento intersubjetivo de la identidad cultural como parte integrante del desarrollo de la autoconciencia moral de los individuos en las sociedades actuales. El multiculturalismo, a través de la categoría clave del “reconocimiento”, ha buscado la fundamentación de la nueva legitimación política basándose en el reconocimiento de los derechos culturales. De este modo, el multiculturalismo ha alcanzado dos importantes objetivos; por una parte, la universal e igual dignidad sociocultural de las culturas, y por otro lado el reconocimiento y la tutela de la identidad única de los particulares grupos étnico-culturales.

Pero también es necesario reseñar las fuentes Latinoamericanas del pensar intercultural, sobre todo desde la perspectiva que ha sido y es nuestro continente el espacio topológico donde, de una u otra forma, la perspectiva de análisis intercultural cobra mayor sentido.

En esta perspectiva, y ya situados en un soporte intercultural, la obra de Raúl Fornet-Betancourt (1994; 2009) se acoge inicialmente al programa de una “inculturación” de la filosofía en Latinoamérica, en la línea abierta en la década de los setenta por la Teología de la liberación y luego por la Filosofía de la liberación, en especial por pensadores argentinos como Rodolfo Kusch (1978) y Juan Carlos Scannone (1973). Esto le lleva a conocer el pensamiento de los principales exponentes del proyecto de la Filosofía latinoamericana: Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada, entre otros. Sus primeros trabajos giran alrededor de los temas planteados por la *Filosofía latinoamericana de la liberación*. Pero con el tiempo se va dando cuenta de que esta filosofía solo tomaba como interlocutor a la cultura blanco-mestiza y urbana de América Latina, desconociendo por entero el diálogo con las tradiciones

indígenas y afroamericanas. Es entonces cuando Fernet-Betancourt (2009) propone pasar de una filosofía inculturada a una filosofía intercultural con el fin de superar el "eurocentrismo" de la filosofía latinoamericana.

Sin lugar a dudas que en esta breve reseña de pensadores latinoamericanos que han contribuido a proveer de una identidad a la filosofía del sur está Enrique Dussel (1979). Es reconocido internacionalmente por su trabajo en el campo de la Ética, la Filosofía Política y el Pensamiento Latinoamericano en general y por ser uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación, corriente de pensamiento de la que es arquitecto. Ha mantenido diálogo con filósofos como Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Emmanuel Levinas entre otros. Su vasto conocimiento en estos temas, plasmado en una vasta cantidad de libros y cientos de artículos publicados y traducidos en múltiples revistas especializadas, lo transforman en uno de los más relevantes filósofos del siglo XX, que ha contribuido de una manera única en la construcción de una filosofía situada desde la especificidad latinoamericana.

Por último, y no menos importante, encontramos el acervo reflexivo-filosófico de Fidel Tubino (2005) para quien los conflictos interculturales en el mundo actual se agudizan cada vez más. Y entender que en dichos conflictos se confrontan no solo intereses económicos y políticos sino también formas de pensar, valorar y sentir el mundo es empezar a comprenderlos.

A partir de estas nociones previas nos volvemos a hacer la pregunta ¿Es posible una ética Intercultural en Chile? ¿Es posible un reconocimiento del otro? Un diálogo de eticidades ¿qué supone?

UN DIÁLOGO DE ETICIDADES

Un diálogo de eticidades supone, en primer lugar, la voluntad de reconocimiento de que la cosmovisión instalada en el otro tiene tanta o igual validez ontológica que la mía o la de un tercero. El contexto cultural que sostiene y determina la construcción de un espacio intersubjetivo y, sobre todo, dialógico de encuentro de visiones de mundo distintas sustentado en la idea de reconocimiento, implica no tan solo comprender este concepto, sobre todo en su dimensión axiológica, esto es como identificación, como la capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso, lo claro y distinto; lo que puedo decir, lo que puedo hacer, cómo puedo contarme, sino, y sobre todo, hacerlo sostén de toda posible toma de decisiones que involucren consecuencias para otro.

El ejercicio responsable de la libertad demanda la presencia de la alteridad como un referente condicionante de toda posible acción individual de raigambre moral. Ya sea Kant, Sartre, Apel o Cortina; Tubino, Fernet-Betancourt o Salas, la premisa que resalta de suyo es la necesidad de asumir, a un nivel individual, la responsabilidad intrínseca y extrínseca asociada a la construcción de espacios dialógicos que están presentes en toda interacción humana.

En este contexto teórico y reflexivo se asoma desde su alteridad pragmática el quehacer diario del ser chileno, al cual le cuesta reconocer al otro en tanto que tal; que condiciona su propia cosmovisión a partir del choque diario de la inmediatez, carente de sustrato eidético, en contrastación con una trascendencia que se le aparece como extraña y ajena. Una ética sostenida en el reconocimiento intercultural implica, en lo inmediato, el respeto por los Derechos Humanos, lo que implica superar relaciones de asimetría y subordinación; la superación de relaciones jerarquizadas y, fundamentalmente, tal como señala Dussel (1979), reconocer que el horizonte cultural latinoamericano es "problemático" en donde la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, implica asumir "ingenuamente una simetría inexistente en realidad entre los argumentantes" (Dussel: 1979, p. 23).

Desde esta trama, el desafío y la demanda que se destaca a partir de lo desarrollado, tiene como finalidad el reflexionar y, sobre todo, proponer caminos de reconocimiento parafraseando a Ricoeur (2005), que implique la superación de las asimetrías existentes actualmente, tanto dialógicas como fácticas, con la finalidad de generar un espacio de reciprocidad narrativa basada en la noción de reconocimiento, entendiendo este como dice Fernet-Betancourt (2009) como un proceso práctico y cotidiano que envuelve

múltiples ámbitos; sociales, políticos, personales. Es una disposición práctica que se realiza o no se realiza en la acción diaria. En este sentido “partimos de la comprensión del reconocimiento como un proceso teórico-práctico complejo que debe ser considerado además como un proceso abierto y frágil en sus conquistas o logros” (Fornet-Betancourt: 2009, p. 2), por lo que se debe comprender y entender fundamentalmente como una “dinámica del reconocimiento”.

Hablar de reconocimiento supone hablar ya de injusticia, conflicto y desigualdad lo que hace del reconocimiento una parte del problema, oculto en las asimetrías del poder y en la situación contractual de facto que cruza las relaciones sociales y, sobre todo, humanas. Se trata pues de refundar la relación con el otro, tanto a nivel personal como colectivo (Fornet-Betancourt: 2009) buscando superar la anulación del ser viviente devenido en ciudadano o propietario, discurso que disuelve lo conflictivo en una narrativa legal sostenida en una supuesta igualdad de deberes y derechos (Fornet-Betancourt: 2009) de personas aparentemente iguales.

La negación del otro se ha instalado siempre como un pretexto que permite la figura de la dilución de la alteridad que permite, a la vez, copar el lugar no reconocido del otro, para invadir su espacio y su tiempo (Fornet-Betancourt: 2009) y sus mundos de vida, imponiendo unilateralmente solo una cosmovisión dominante. Desde la racionalidad instrumental hay una crítica a la noción misma de diálogo, una suerte de violencia simbólica que tiende a clausurar la alteridad. La ratio/logos no es ya el único referente para entender la realidad.

Desde R. Kusch (1978) se busca no limitar la experiencia humana a un objeto de estudio, sino articularlo hacia una antropología filosófica a partir del diálogo cotidiano. Interpretación desde y hacia el silencio de lo popular, de lo diferente, ampliando la racionalidad logocéntrica hacia una narrativa metapoética, superando los límites de la razón (Kusch: 1978). Promover una racionalidad dialogante basada en el acervo de la tradición u otra “dicción” en un constante flujo semiótico conciliando posturas diversas en un horizonte dialógico en vista al reconocimiento, algo así como un hablar para callar resignificando los saberes.

Fidel Tubino (2015) declara que la interculturalidad no es solo un problema, es también una posibilidad de convivencia dignificante basada en el reconocimiento de la diversidad. Descolonizar los espacios de deliberación pública para hacerlos inclusivos de la diversidad es una tarea pendiente. Para ello son necesarias las *políticas interculturales de reconocimiento*. En ello consiste el interculturalismo como posibilidad.

CONCLUSIONES

Nos planteamos al inicio dos preguntas: ¿Puede la Filosofía aportar argumentos que posibiliten abrir un espacio posible de respuestas ante el actual estado de cosas? ¿Tiene *algo* que decir la Filosofía frente a los actuales dilemas éticos que nos impelen? A partir de la asunción de una ausencia casi radical en los itinerarios curriculares de la formación universitaria en Filosofía de lo que llamamos *Filosofía latinoamericana* y, sobre todo, de la *Filosofía intercultural*, se instala un referente problemático y a la vez peri excluyente al momento de abordar problemáticas que sean representativas de nuestro ser latinoamericano. En efecto, la Filosofía intercultural en general, y la Ética intercultural en particular, más allá de reconocer la ausencia de espacios en donde se puedan discutir tanto sus fundamentos como su alcance, se ha transformado en una condición que ha demandado por parte de sus exponentes la necesidad de generar creativamente espacios de diálogo y encuentro que permitan, no tan solo actualizar colectivamente las líneas de investigación que orientan la reflexión de estos filósofos, sino y sobre todo, construir conocimiento y pensamiento crítico en un espacio dialógico de reconocimiento de la alteridad.

Es innegable reconocer que en el ámbito de la filosofía intercultural hay una presencia activa de fundamentos epistemológicos y hermenéuticos que provienen de la tradición eurocéntrica de la filosofía. Mas la originalidad de los pensadores de la interculturalidad recae en el cómo se reinterpretan estos basamentos,

adecuándolos a nuestra realidad latinoamericana, relevando lo esencial a partir de un diálogo de saberes, a decir de Salas, que asuma la necesidad de superar la asimetría epistémica en la que tradicionalmente se referencia la filosofía tradicional. Lo anterior deviene desafío y soporte a la vez: instalar en el decurso y discurso de la filosofía esta necesidad de reconocimiento de cosmovisiones que se alejan del soporte logocéntrico imperante, con la finalidad de posibilitar una dialogicidad simétrica basada en el reconocimiento y la alteridad.

Es un desafío para las nuevas generaciones de profesionales de la filosofía la incorporación activa y crítica de nuevos soportes teóricos que, sin que desconozcan el aporte de la tradición greco latina, sean capaces de poner en situación una reflexión filosófica contextualizada que sea capaz de cuestionar los referentes identitarios que soportan actualmente la cosmovisión imperante. Los relatos tradicionales y originarios no pueden ni deben excluirse a priori de toda posible reflexión acerca del actual estado de cosas: crisis medioambiental; migración y multiculturalidad; pluralidad y diversidad de géneros, en fin, multiplicidad de cosmovisiones culturales soportadas desde referentes epistémicos que se alejan del relato antropocéntrico característico de la filosofía desde la modernidad en adelante. Es en este punto donde la Ética intercultural coge su sentido, desde una ubicuidad referenciada que le provee de sentido a la reflexión, sin desconocer el aporte de la tradición, pero abierta a un plano de diálogo, intersubjetividad y, sobre todo, de reconocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- APEL, K-O. (1991). *Teoría de la verdad y Ética del discurso*. Barcelona: PAIDOS Ibérica.
- DUSSEL, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana IV*. Colombia: USTA.
- DUSSEL, E. (2004). *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Alemania: Wissenschaftsverlag.
- DUSSEL, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UNAM
- DUSSEL, E. (2016). *Tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta
- DUSSEL, E. & APEL, K-O. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- FORNET-BETANCOURT, R. (1994). *Filosofía Intercultural*. México: UNAM.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2009). La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Conferencia inaugural de la cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad Católica de Temuco. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: UNAM.
- HABERMAS, J. (2004). *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires: Katz Barpal.
- HONNET, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona Crítica
- KUSCH, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Argentina: Castañeda.
- LÉVINAS, E. (1993). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós.

- MARILEO, A. y SALAS, R. (2011). Filosofía occidental y filosofía mapuche: iniciando un diálogo. *Revista Isees*, (9), 119-138.
- RICOEUR, P. (1996). *Si mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI.
- RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- RICOEUR, P. (2004). *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SALAS, R. (2005). *Ética intercultural: (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano* Santiago: UCSH.
- SALAS, R. (2013). Antonio Sidekum y Raúl Fonet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural. *Utopía y praxis latinoamericana*, 18(60).
- SALAS, R. (2014). Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad. *Revista Faro*, 2(20), 55-65.
- SCANNONE, J. C. (1973). Liberación latinoamericana: ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata* 28 (1/2): 107-150.
- TAYLOR, C. (1991). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós
- TUBINO, F. (2015). *La interculturalidad en cuestión*. Lima: PUCP.

BIODATA

Fernando FUICA-GARCÍA: Chileno, Profesor y Magíster en filosofía por la Universidad de Concepción. Su campo de investigación es la ética intercultural. Actualmente es académico e investigador de la Facultad de Cs. Religiosas y Filosofía en la Universidad católica de Temuco.



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 123-135

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

‘Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Trabajo Social mu’. Dos miradas del saber; tuwvn y kvpalme en el Trabajo Social

‘Epu xoy kvmvn; Tuwvn ka kvpalme Social work mu’.

Two looks of knowledge tuwvn y kvpalme in the Social work

Luz Marina HUENCHUCOY MILLAO

millaoluz@gmail.com

Universidad Católica de Temuco, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3633775>

RESUMEN

La presente investigación invita al lector a compartir algunas reflexiones que articulan los saberes propios de mi tuwvn y kvpalme mapuche y en base al reyñimawen quiero definir características de la expresión de ser persona con el medio natural y al actuar en base a la lengua, a la historia de pueblo, de vida y que finalmente entrega la identidad al che; y contextualizan el conocimiento teórico-práctico del Trabajo Social que es la actividad profesional de la autora, que pone en práctica en la acción profesional cotidiana. Se da a conocer la experiencia de quien escribe, la vivencia de ser, por un lado mujer mapuche, perteneciente a un lof específico y por otro, una profesional adscrita a una institución chilena. Lo anterior ayudará a develar algunos encuentros y desencuentros que originan cuestionamientos entre dos modos de apreciar la noción y la realidad de la familia sobre la convivencia entre la familia mapuche y las acciones profesionales de los y las trabajadores sociales, ofreciendo algunos elementos del saber propio de la cultura mapuche que pueden aportar a una acción profesional con mayor pertinencia cultural en contexto mapuche.

Palabras clave: Mapuche kvmvn, pueblo mapuche, trabajo social.

ABSTRACT

This research invites the reader to share some reflections that articulate my own knowledge and Mapuche tuwvn kvpalme and based on reyñimawen want to define characteristics of the expression of being a person with the natural environment and to act on the language, the village history, life and identity that finally delivers the che; and contextualize the theoretical and practical knowledge of social work from the author, which are implemented in everyday professional action. It discloses the writer's experience, the experience of being on one side Mapuche woman, belonging to a specific lof and secondly, a professional attached to a Chilean institution. This will help uncover some encounters that questions arise between two modes to appreciate the concept and the reality of the family on the coexistence between the Mapuche family and professional actions and social workers, offering some elements of knowledge own Mapuche culture can contribute to a more professional action Mapuche cultural relevance in context.

Keywords: Mapuche kvmvn, people mapuche, Social Work.

Recibido: 15-10-2019 • Aceptado: 08-11-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1*

INTRODUCCIÓN

Para iniciar esta investigación lo haremos de un modo arraigado en mi propia cultura y lenguaje mapuche², y destacaré algunos de aquellos hitos que me llevaron a encontrarme con el Trabajo Social de tipo occidental, mostrando algunos procesos para transitar entre dos mundos culturales.

Soy Luz Marina Huenchucoy Millao, mi procedencia es del lugar de Tragua Tragua, comuna de Puerto Saavedra, Chile, y crecí con mis bisabuelos maternos, esto porque mi madre tuvo que migrar a centros urbanos donde ha tenido que buscar trabajo y servir a otros que, como refiere Marambio (2004, p. 20) se da por la necesidad de mejorar las condiciones de vida en términos económicos y poder ayudar a sus familias de origen. Es por eso que ellos me entregaron todos los consejos para ser una persona correcta y sabia en el caminar de la vida, debido a que ya habían tenido un largo transitar, por tanto, tenían sus saberes ligados a sus experiencias. Así acompañaba a mis bisabuelos en sus actividades cotidianas, y cuando iban las visitas me sentaba a su lado, un poco distraída, pues en ese entonces no dimensionaba esa labor, a pesar que en el diálogo que se generaba iba absorbiendo los antiguos saberes mapuche y lo que había ocurrido con nuestra historia; de esa forma fui aprendiendo.

También ayudaron a educar a los nietos -esto era parte de la cultura-, pues no se cuestionaba la forma de crianza. No se deja solo a los padres en el proceso de educación de los niños y en la entrega de normas y valores, asimismo se hacían responsables del bienestar de hijos y nietos en el proceso de crianza y formación.

Mi bisabuela Mercedes Cheuqueoy Hueche me educó en valores bajo la enseñanza mapuche, a preparar la vida donde, por ejemplo, a través del telar me decía; "así podrás hacer frazadas para tus hijos y esposo, te protegerán del frío y si no puedes realizar el diseño o avanzar el punto del telar, debes volver a intentarlo". Así también es la vida, luchar e intentar lograr las cosas, Me enfatizaba que así se construye el caminar de la vida, así mismo me hacía levantar muy temprano antes que se asomara el sol, para buscar arvejas, papas y habas, me decía que a esa hora el ser humano tenía todas las energías para trabajar y al asomarse el sol, las energías absorbían las fuerzas de las personas, por eso era importante levantarse temprano y utilizar ese *nepen*. De esta forma ella iba enseñándome y dialogando sobre la vida y de cómo debía comportarme con respeto hacia los adultos y a la naturaleza. Este saber fue transmitido a través del aprender haciendo en actividades cotidianas. Siendo fundamental su labor en mi crecimiento y la construcción de mi persona, esta formación dice relación con el concepto de vida que mi bisabuela tenía para mí, haciendo hincapié en cómo debía ser como persona en el desarrollo de mi propia familia, pensando siempre en ser una *kvmche*, preparándome como mapuche para la vida adulta dentro de las concepciones del mundo mapuche.

Mi familia, extensa en su momento, no quería que yo estudiara, puesto que no lograban comprender que una mujer mapuche del campo pudiera hacerlo; "quizás que irá ir a hacer en la ciudad" me decían, "que va ir a estudiar", esto debido a que el rol que me tocó asumir fue el cuidado de mis bisabuelos, por ende, desde la cosmovisión mapuche, mi obligación era permanecer en el campo en contacto con mi familia y con el lof³. Sin embargo, al momento en que quise seguir estudiando, mi bisabuelo Domingo Millao Caniqueo me dice; "ahora saldrás, a otro lugar irás, por eso no debes olvidar, lo que te tengo que decir, en cualquier lugar donde vayas, nunca olvides que eres mapuche, no olvides a tu gente... Nosotros somos mapuche, tenemos un linaje, procedencia de dónde venimos. Pero si tú llegas a olvidar aquello o negar a tu gente, tú no existes".

¹ Agradezco los comentarios y sugerencias que me hicieron para mejorar el presente texto la papay Hilda Llanquino y la profesora Wanda Lado.

² La escritura del mapuzugun del presente texto sigue la grafía utilizada es la aprendida en mi comunidad y en el colegio y que integra el grafemario Rangileo y el Unificado. Además, contó con la revisión del Lonko Jorge Calfuqueo Lefio, que es a la vez Director y docente de la escuela Llaguepulli.

³ Territorio determinado de un grupo de personas.

Esta advertencia fue muy particular, pues en esa época no todos enseñaban y preparaban a sus hijos a potenciar en ellos la identidad.

Ahora comprendo que este proceso se dio de manera natural debido a que los valores mapuche inculcados por mis bisabuelos dicen relación con ser una *Kumechegeal*⁴, y que mi vida se constituiría en el contexto mapuche, ya que para ellos eso era lo importante, no así la educación proveniente del mundo occidental. Por otro lado, comprendí que también lo hacían para protegerme de las adversidades de ese mundo, pues sus vivencias personales también dan cuenta de un proceso de fuerte discriminación en el contexto urbano, puesto que él contaba que al llegar a la ciudad lo hicieron dormir con los perros, y sin calefacción el frío se pasaba por todos los extremos de la casa.

Cuando fallece mi bisabuelo, todos mis familiares cambiaron conmigo, se enojaron porque yo quería estudiar. Pero, me di cuenta de la necesidad en la cual me encontraba, debido a que no existía la tierra suficiente para vivir y desarrollarnos como familia. Ahí saqué fuerzas, comencé de a poco a cuestionar mi realidad social y me pregunté qué voy a hacer aquí sin tierra, y me di cuenta que sólo no era más que la bisnieta, por ello me vi obligada a migrar a la ciudad.

Es así que actores significativos como el profesor de la escuela donde yo estudiaba, don Jorge Calfuqueo Lefio -actual Lonko del lof llaguepulli-, fueron fundamentales, puesto que en ese entonces desarrollaba un trabajo con alta pertinencia cultural que fortalecía en nosotros el conocimiento mapuche, a través del desarrollo de la autoestima y potenciando los valores del *Chegñen*⁵, inculcándonos el orgullo que debíamos sentir por ser mapuche y por tener nuestro propio idioma, cuestión que fue fundamental en la construcción de estos dos mundos y en la búsqueda de nuevas oportunidades, otorgándome seguridad en mí misma y en el valor de los conocimientos adquiridos por mis bisabuelos. Así logre sobreponerme a las dificultades familiares y el contexto de aislamiento en que vivíamos, producto de la reducción territorial, los bajos ingresos económicos y falta de redes de apoyo familiar.

ANTES DE INGRESAR A LA CARRERA DE TRABAJO SOCIAL Y LA MOTIVACIÓN A LA CARRERA

Mi *kupal*⁶ y mi *tuwun*⁷ fueron elementos trascendentes en la decisión de mi futuro profesional, esto debido a los valores del *chegñen* que me enseñaron mis antepasados, puesto que los mapuche tenemos una responsabilidad con nuestro territorio y nuestro lof, debiendo responder a las características del linaje familiar, en mi caso porque mi bisabuelo cumplió con el rol de *Ngenpin* del lof; una persona muy respetada dentro de las autoridades ancestrales, asimismo a responder a la comunidad y así aprender saberes mapuche ligado a la tierra.

Ingresar a estudiar en el liceo y luego a la carrera de Trabajo Social fue muy complejo para mí, pues todos los saberes esgrimidos venían del mundo occidental, además que el *mapuche kvmvn* que yo traía era desconocido por algunos docentes. Toda la enseñanza recibida venía de saberes occidentales, ellos escribían y hablaban desde esta lógica, pero no mencionaban los saberes mapuche, porque los omitían o no eran parte de su mundo. Pero al pasar el tiempo algunos docentes de la carrera de Trabajo Social comenzaban a entrar en este diálogo, y así fue como en un curso de Filosofía mapuche y Filosofía Occidental impartido por el filósofo Ricardo Salas y el Ngepin Armando Marileo, es que se abrió un espacio de reflexión y práctica que permitió potenciar la identidad de los estudiantes mapuche llevando ambos saberes a un plano de horizontalidad y diálogo efectivo dentro de la universidad (Marileo & Salas: 2011, p. 122). Y es así cómo

⁴ Para ser persona buena, durante su vida.

⁵ Ser persona, comportarse como persona a través de una serie de valores y códigos.

⁶ Linaje familiar

⁷ Procedencia geográfica. La procedencia de la persona en base a la historia familiar de donde provenían.

en el proceso de la formación del Trabajador social emprendí este dialogo entre el Trabajo Social y los saberes mapuche, para así realizar una acción más pertinente y adecuada a la realidad mapuche.

Al momento que ingresé al hogar mapuche, conocido como "Las Encinas", y luego Pelontuwe, se generó la experiencia de compartir y dialogar que enriquecieron la formación de ser persona. Sus integrantes provenían de diversos territorios donde cada uno traía un cúmulo de conocimientos que se fueron compartiendo y absorbiendo durante mi periodo de formación, tal como lograr compartir las diferencias de fonéticas y formas de relación que tiene el ser humano con la naturaleza; esto generó un mayor fortalecimiento de mis saberes que ayudó a vigorizar aún más mi identidad. Así también en la universidad existían docentes y asignaturas que ayudaron a potenciar estos saberes y al ser validados por ellos, fueron importantes en mi formación y me potenciaron aún más en el quehacer de mi profesión.

Con los compañeros de universidad se generaron afinidades sobre todo con aquellas personas que compartimos algún elemento en especial, ya sea el amor por los campos, nuestra mirada crítica de la realidad social o simplemente por nuestra forma de ser con los demás. Esto nos hizo ser parte de un grupo donde lográbamos compartir más allá de espacios académicos, incluso familiares, hasta el punto de invitarlos a ser parte de ceremonias mapuche como *we xipantu*, así también como actividades cotidianas en el hogar mapuche y en el territorio como el *nguillatun*.

Al compartir con compañeros que utilizaban el mismo idioma, existe mayor responsabilidad frente a los códigos que se conocen en el uso del *mapuzungun*, como por ejemplo en cuanto al saludo "*marry marry lamngen*", en el que el concepto *lamngen* se refiere a hermano (a), que no se utiliza en el castellano de forma cotidiana; en "hola hermano o hermana" no se observa aquello y al decir "hola cómo estás" "bien y tú", aunque la persona ande mal de ánimo o algún problema, éste, para evitar la conversación tan larga y contar lo que le pasa dice "sí bien, gracias". En cambio en el *mapuzugun* se necesita mayor tiempo para intercambiar saberes y conversar, en cuanto la otra persona muchas veces no entrega la mirada debido a que no tiene tiempo y andan cansado por el exceso de trabajo que le demanda el mundo occidental.

EN EL QUEHACER PROFESIONAL DIRECTO CON EL CHE, REYÑMAWEN⁸ Y LOF

Al momento que me inserto en las instituciones chilenas, observo desde la acción social, cómo el trabajo social responde a las visiones sesgadas de la realidad local. Asimismo, las instituciones gubernamentales carentes de conocimientos de cómo se concibe la vida mapuche y cómo acciona en la población, aumentan las distancias y dificultan la adecuada comprensión desde la profesionalidad. Es por ello la necesidad de considerar estas dos miradas desde el trabajo Social, pero principalmente desde el ser mapuche, pues consideré que es necesaria la flexibilidad y comprensión de esta realidad.

En el quehacer profesional del Trabajo Social se observa sólo el pensamiento occidental que se ve reflejado en especial en el trabajo con las familias y el territorio mapuche. A este respecto he observado que existen dos miradas, algunos quieren aprender y otros no lo creen necesario, refiriendo estos últimos que no hay diferencias entre familia mapuche y no mapuche, puesto que la política pública, donde se mueve el Trabajos Social, arrasa con las particularidades de las personas y donde el Estado es el que se impone ante las diferentes miradas culturales, por tanto se pretende un trato igual a todas las realidades, desconociendo las culturas originarias.

Al momento de trabajar con las familias del *Lof*, ellas se alegran cuando les hablo desde el *mapuchekmvmn*, por el hecho de considerar la historia, los saberes ancestrales y la visión de mundo que ellos

⁸ Familia, comprendida desde familia extensa, donde los tíos, abuelos pasan a ser parte de mi familia, por cuanto se comparten las labores de crianza y a la vez de una ayuda mutua en el territorio. No de forma separada con el medio, sino en directa relación con el entorno.

tienen. Por otra parte, al saber que uno es mapuche le exigen aún más delicadeza, consideración y respeto a las personas mapuche y no entrar desequilibrando la dinámica de los territorios.

A algunas personas les escucho decir “¿cómo entonces vamos a trabajar con los mapuche?”, puesto que necesitamos estrategias, pero éstas no son contextualizadas, buscan tácticas homogéneas, no saben que tienen una diversidad de territorio, por cuanto cada persona viene de un linaje distinto al otro. Entonces cada profesional debe conocer los saberes mapuche que ahí existen, la noción de vida y de esta forma se deben respetar los dos saberes al momento de trabajar con las familias y territorio tanto mapuche como occidental. Puesto que las políticas públicas vienen con los programas preconcebidos y que la interpretación de la realidad es aceptarla como algo dado de una vez y para siempre, de una forma homogeneizadora y estandarizada que no reconoce particularidades. Es por ello que los programas no funcionan y no se visualizan resultados atingentes a la realidad más bien responden a resultados cuantificables.

Estas demandas desde las instituciones de homogenización, las vivenció en el momento de insertarme en diversos contextos laborales, y por ello observo que aún existe una gran tarea de lograr comprender y conocer la realidad del Pueblo Mapuche. Si esto se concreta existirá un diálogo desde dos visiones con respecto a la diversidad, pero si esto no se realiza, nuestras familias y territorios seguirán en conflicto en la necesaria interrelación con un otro distinto.

En la actualidad los mapuche Trabajadores Sociales tenemos una gran labor, sobre todo aquellos que hemos tenido la dos formaciones, tanto de saberes mapuche, entregados por nuestros padres, abuelos, tíos, *lof*, etcétera, y los saberes occidentales otorgados por la escuela y la universidad, por tanto debemos abordar estos dos saberes en la práctica misma con las familias y el territorio mapuche, considerando los diferentes territorios, *tuwvn* y *kvpalme* de las personas con las cuales accionamos y de esta forma no transgredir su visión de mundo y por tanto aportar a un buen vivir propiciando su concepción de bienestar.

Es por ello que consideramos fundamental ayudar a comprender y a aportar a las prácticas de acción social desde la experiencia y el conocimiento contextual, sin olvidar los ya adquiridos a temprana edad en el hogar junto al *reyñmawen*, buscando iniciar diálogos desde la perspectiva mapuche- profesional, donde lo importante es incorporar los saberes locales, en especial de los antiguos abuelos, crianza mapuche *epu chi chezki- epu chi chuchu*. Al relevar el rol de los profesionales Mapuche y Trabajadores sociales con conocimiento cultural, nos permite posicionarnos como actores claves en el proceso de transformación de las metodologías aplicadas al contexto mapuche. Se trata así del reconocimiento pleno de nuestros saberes ancestrales, como una herramienta práctica de trabajo que debemos levantar siendo agentes activos en el proceso de mejorar las relaciones interculturales entre ambos mundos. Así entonces, en este contexto particular, es necesario reposicionar el *kvpalme* y *tuwvn*, que me permiten comprender las dinámicas de las personas en un contexto familiar y territorial, con base a las relaciones socioculturales que emergen en estos territorios.

Reivindicar el idioma mapuche, que se entiende como la expresión de los saberes de un pueblo, permite el camino a la construcción de la pertinencia cultural en contexto mapuche, e invita a un Trabajo Social intercultural entendido no a partir de las matrices de la cultura y de la lengua dominantes, sino que plantea una disposición distinta en la forma de cómo hacer profesión, cuya actitud está basada en el entendimiento, confianza y respeto hacia la visión mapuche, asumiendo toda la diversidad de una concepción de vida distinta al mundo occidental. Como refiere la FITS (2004, p. 1) los planteamientos del trabajo directo con las personas necesitan promover el cambio social y que estos sean agentes de cambio y sean parte de sus propios procesos, enfatizando el rol del Trabajo Social puesto que entra al mundo de la vida de las otras personas, de otras familias y de otro territorio. Por lo mismo es pertinente preguntarse si acaso es posible un diálogo entre el conocimiento mapuche y el conocimiento occidental en el quehacer profesional y en el cotidiano de la vida, al mismo tiempo preguntarse si es posible un trabajo con pertinencia cultural en contexto mapuche para llegar a una interculturalidad efectiva.

Aquí, como refiere Fornet-Betancourt (2005), la interculturalidad tiene que ver con la actitud frente al otro, donde mostramos explícitamente que nosotros mismos como personas estamos en la creación del espacio intercultural según cómo enfoquemos nuestra propia vida. Lo anterior señalado, nos lleva a la amplitud del concepto intercultural. En el fondo, apunta al diálogo real entre dos culturas en todas sus dimensiones de horizontalidad, en sus prácticas y discursos. En efecto lo intercultural es un aporte desde los diversos frentes que se le analice. No obstante, en el contexto local con población mapuche en la región, se hace necesario analizar y evidenciar el escenario político- cultural y/o social entre los saberes del mundo mapuche y occidental, puesto que en el cotidiano se vivencia los problemas de desigualdad, invisibilidad, usurpación de sus tierras, dominación del conocimiento occidental hacia los saberes ancestrales a través de la historia como refiere Mariman & Millalen (2006). Lo anterior fue afectando progresivamente la noción de buen vivir que tienen las familias y los territorios en contexto mapuche, quedando aislados y no considerado desde las políticas públicas y con ello desde las instituciones. Esto no propicia una relación horizontal como lo manifiesta la interculturalidad, puesto que se normalizan los discursos de un trabajo intercultural en el cotidiano, quedando aislado los implicados, complejizándose al momento que sólo pasa a ser un discurso más académico, político y de las instituciones más que en las prácticas cotidianas de interacción con el otro.

En esto uno de los elementos centrales es el *tuwvn* y el *kvpalme* en la formación de persona. Puesto que la crianza mapuche cobra real importancia las actitudes del *che*, ya que podemos ser mapuche, pero una muy distinta es conocer códigos en las relaciones sociales para vivir en el *lof*, o como dice mi bisabuela "saber comportarse como mapuche, no llegar y hablar en una conversación, esperar los tiempos, saber realizar un *pentukun* en la llegada a una casa, sea familiar, vecinos o personas desconocidas". Además, cuando le sirven alguna comida evitar decir "no gracias", siendo esto una expresión de cariño y al negarse sería una actitud de rechazo, el mismo modo el ofrecimiento de pan o verduras etc., para que se las lleve, como una expresión de cariño, por ello uno no puede decir, "no, sí tengo, gracias, no se preocupe." Y así entre otras expresiones culturales que cobra gran relevancia dentro de la dinámica familiar y territorial.

Estas actitudes del Che, son relevantes en la relación entre familia, comunidad y el *lof*, principalmente en las actividades *trafkintu*⁹, *nguillatun*¹⁰, *purulun palin*¹¹, *kelluwvn*¹² o participación dentro de organización de estado como las diversas directivas. Estas clasificaciones ayudan en la continuidad de la formación de persona y mantienen el equilibrio y el bienestar espiritual y cultural de la familia en el *lof*.

La utilización de la lengua es clave considerando el significado que entrega el idioma a cada uno de los procesos en la vida, al comprender esto, ayuda a entender con mayor claridad las relaciones de personas con el medio natural y a la vez la relación que esto tiene con el buen vivir de cada uno de nosotros en los diversos escenarios que nos encontremos fuera del *lof*. El castellano para mí es frío y poco directo en decir lo que uno piensa, siempre se buscan los sinónimos o las palabras más adecuadas a parámetros occidentales, no así el *mapuzgun* que tiene palabras precisas para expresar lo que se piensa. Colihuinca F, Huenchucoy L, Osses M. (2010, p. 85) señalan que el uso del *mapuzgun* es clave para que los estudiantes puedan realizar investigación atinente al contexto mapuche, pues esto facilita el diálogo y comprensión de la realidad.

Esta capacidad de expresión del *mapuzgun* hace en mí encontrar en él algo perfecto. Una lengua que es transcendental en la permanencia de un pueblo no sirve a medias en su uso, sino intentar una y otra vez lograr ser hablante a través de la práctica como lo es el uso del castellano o inglés en el colegio, buscar llegar a ser un hablante en ella al igual como los mapuche buscamos todos los días aprender más palabras en huinca *zungu* o en castellano, del mismo modo debería ser el *mapuzgun* cotidiano, comprendiendo que su

⁹ Intercambio de productos de la tierra arvejas, trigos, etc. Además, todo lo que requiere la persona como animales.

¹⁰ Ceremonia espiritual de los integrantes del rehue y con el cosmos.

¹¹ Juego de chueca con danza de sus integrantes del territorio.

¹² Ayuda mutua de los miembros del territorio.

uso también en los hablantes se pone a veces muy dificultoso puesto que al no practicar todos los días y estar en distancia con el lof, desestabiliza al ser humano.

Es por ello que creo que cada día debemos hacer un esfuerzo en la búsqueda de nuestro bienestar a través de la armonía que entrega el idioma y la capacidad de expresar lo que pensamos y sentimos. Además, creo que desde el *mapuzugun* y sus palabras no se pueden castellanizar como mapuches o incorporar en los conceptos de *mapuzugun*, puesto que son idiomas distintos y no se puede llevar al castellano, del mismo modo, estos pierden la esencia y el significado “mapuches en *mapuzugun* no existe”. A mi parecer y de acuerdo a los diálogos tenidos en mi *lof* y con otras autoridades mapuche, hoy en día los diversos estudios se han tergiversado, esto producto del desconocimiento del idioma, llegando a generar daño a su significado y nuestro rol actual es proteger estos saberes, así como refiere Quilaqueo (2014). El conocimiento es un acto colectivo pues ningún saber deviene de algo individual, por cuanto corresponde a generaciones pasadas por cuanto el *kvmvn* es un patrimonio del pueblo mapuche que ha sido liberado. Es por ello que los saberes que uno porta vienen de generaciones pasadas, siendo traspasada hacia los padres y así a nosotros. Desde la naturaleza y los *kuifikeche chachay ka papay* como refiere *tañi epu chi chuchu. itrofill mongen ta kimketukey ta che, inchiñ ta lelikeyiñ ta kvyen ta kvme tremal ta chachilla, allfiza, poñi. Kom iyael ka tuntenmu katrval ñi kalvl lonko, ka nial pvñvn kafey*, como dice mi bisabuela, la naturaleza y el ser humano están en vinculación, se observa la naturaleza, la luna, para sembrar el trigo, las arvejas y las papas en qué fecha por ejemplo cortarse el pelo para que esté brillante y hermoso y también en qué fecha tener hijos.

Esto nos lleva al segundo elemento que utiliza el trabajador social como lo es el *folil* (raíz) de la persona y el *kvpalme*, linaje que deviene de la raíz, familiar y territorial, esta visión ayuda a comprender de mejor manera la historia de vida de las personas, y sus vivencias, en donde es importante vincular las dinámicas presentes como las problemáticas y fortalezas de la familia. Como nos dijo una persona “*dentro de los elementos que yo incorporé el meli folil kvpalme para identificar sus raíces lo hago como una forma de incorporar la interculturalidad en ellos*”. Pues al hablar de interculturalidad en contexto mapuche de forma inmediata se alude a cómo se va a trabajar con el “mapuche” y no así desde nuestras prácticas, viéndose reflejado en el análisis de la investigación en donde las familias aluden que los que quieren ser interculturales, ya que al hablar *mapuzugun* y someterse al castellano, el mapuche ya es intercultural. Por cuanto, la revisión de nuestro análisis como trabajadores sociales debería apuntar al quehacer en la cotidianidad para lograr profundizar esta interculturalidad, pues estamos en el camino hacia ella. Este ejercicio también nos invita a revisar nuestras propias historias de territorio, familia y de nuestras vidas, por lo que ayuda a entender y responder al otro que es un igual a nosotros, en vivencias.

En mi territorio y entendido desde el *mapuche kvmvn*, esto debería ser entendido como una forma de diálogo para comprender a las familias desde el *nvtram*, en cuanto a las relaciones y vínculos con una persona con su medio de la comunidad. Al abordar a través del *nvtram*, esto se va generando de forma espontánea en cuanto al *tuwvn* y el *kvpalme* de las personas, encontrando la relación del medio natural social y cultural. Siendo el *folil* fundamental para concebir nuestro rol actual como *che*, y con ello vislumbrar el sentido profundo de la frase *ko inchiñ ta nieyiñ kiñe folil, yenieyiñ ñi az tuwvn, reñma fey mew yenieyiñ tañi epuñpve kvpalme chaw ka ñuke pvle, feymew ta tripakeytiñ meli folil kvpalme welu, ta feyta folil kom che ta niey, ininirume kizulelay tvfachi mapu* (todos nosotros tenemos una raíz, tenemos una procedencia, tenemos las características de la familia, esto por ambos lado materno y paterno y de ahí salen nuestras cuatro raíces del linaje que es mi familia extensa, por eso ninguna persona está sola, mantiene su cadena de linaje). Ahora bien, qué entendemos por el concepto de familia mapuche, y qué entienden las personas atendidas por las distintas institucionalidades, puesto que, si bien un profesional visualiza una buena situación económica, no obstante, la condición del bienestar de las familias mapuche tiene relación con el medio natural. Ya que, en el caso de sequías o muerte de los animales las personas no se encuentran bien, por ende el medio natural influye en el bienestar de las personas en su vida cotidiana.

Por otra parte, la subordinación histórica en los distintos contextos profesionales hacia la cultura mapuche en su dinámica de vida familiar, han alterado el orden de la familia mapuche con el medio natural, ya que se dialoga sobre este concepto desde una lógica occidental y no precisamente desde lo que significa el *reyñimawen*, comprendido como un concepto que ha ido desapareciendo a través del proceso histórico y en la permanente interacción con la sociedad chilena, destruyendo las formas de convivencia y relaciones sostenedoras de la transmisión de conocimiento propio del pueblo mapuche. Éste es definido como familia extensa y es la base de la organización social mapuche y componente de todas las relaciones existentes entre las personas y territorio, lo cual otorga al ser humano ciertas características definitorias de su carácter y forma de actuar. Entendiendo que todos los miembros directo y no directo como tíos, tías, sobrinos, primos vecinos son parte de la familia de una persona. Esta concepción no articula la dinámica de intervención occidental por que aquellos conceptos de propiedad privada se encuentran insertos al conocimiento occidental que se impone sobre otra. Además se le han dado mayor cabida desde una mirada de lo intercultural en el mundo occidental, por lo que desde el mundo mapuche existen otras conceptualizaciones asociadas a la vida familiar como lo que se menciona del *reyñima*, no tendiendo necesariamente una traducción al español de la misma manera.

We xipantu como tercer elemento que el Trabajador Social considera parte de la interculturalidad en su accionar y a la vez relevante en el compartir y conocerse en el proceso de acción social. Al enfatizar que los elementos culturales que utiliza el Trabajador Social actual en su institución, hacen alusión a la participación del *we xipantu*, acudir a su casa a compartir con su familia. No obstante, se observa que existe una carencia de conocimientos relacionados con los saberes y explicación del nuevo ciclo. Por tanto, es trascendental conocer las dinámicas culturales y lingüísticas para accionar con mayor pertinencia cultural en contexto mapuche y que todo no se reduzca a celebrar la actividad "sin más" en desmedro los conocimientos en profundidad del mapuche kvmvn¹³. Como refiere (Miquel R, 2011, p. 2), es necesario comprender aquellos elementos culturales de forma correcta e interpretarlas según sus propios criterios culturales, sin duda un ejercicio complejo, pero necesario de realizar para no generar distorsiones en la misma cultura. Asimismo el interés por la otra cultura en demostrar explícitamente a través del reconocimiento que puedo aprender de ella, conocerlas como son y de esta forma interpretarlas y comprenderlas no a partir de cánones externos para no caer en prácticas instrumentales que utilizan las instituciones de estado y privados.

CARACTERÍSTICAS DE LOS TRABAJADORES SOCIALES EN EL ABORDAJE DE LA INFANCIA Y DE LAS FAMILIAS EN EL TERRITORIO

Se analiza aquí cómo la acción actual del Trabajador social entendida en relación a su formación profesional contextualizada requiere varias precisiones, en donde se juega un papel fundamental la universidad en la conexión de lo teórico y lo práctico. Por otra parte, el reconocimiento de los saberes mapuche sigue esperando su incorporación a la formación profesional, puesto que al analizar las conversaciones con trabajadoras sociales mapuche podemos entender la vinculación que tiene la formación profesional contextual; como lo es la universidad tanto en lo teórico como práctico y lo que ocurre con el reconocimiento de los saberes mapuche. La formación que entregan las universidades impacta al estudiante en su quehacer y cobra relevancia al momento de interactuar y/o empezar a relacionarse con el mundo mapuche. Llaquiao señala que la teoría debe ir conectada a todo proceso de prácticas y acercamiento no desde fuera, sino sumergirse en la realidad del otro, en cuanto a pobreza económica, riqueza cultural, el idioma y la forma de ver el mundo, esto a través de la realización de prácticas atingentes a la realidad del contexto local por cuanto ella enfatiza en tener prácticas en contexto mapuche como lo es la región, caracterizándose por una historia del pueblo mapuche, la formación no está siendo adecuada a los tiempos.

¹³ Conocimiento mapuche.

Lo anterior responde a la necesidad de crear conocimientos desde las universidades que sean acertados a la realidades locales destacando sus particularidades y diferencias, es así que Salas (2011) postula que se necesita un cambio de paradigma y enfoque transformando las visiones de quienes la imparten, para pasar desde una visión uni-versitaria a una diferente de tipo multi-versitaria, como se destaca en la presentación de la autora, la incorporación de dialogo entre académicos y autoridades mapuche dentro de las aulas, impartido en la Universidad Católica de Temuco.

Es así que se observa una carencia y necesidad de incorporar los saberes interculturales en el contexto local, visualizando la presencia de elementos culturales mapuche urgentes que propicie espacios de diálogos y reflexión asociados a saberes mapuche, historia de pueblo, reconocimiento a las problemáticas de desigualdad y reducción de tierra y aquí el desafío en el accionar del trabajo social. Esto nos lleva a comprender que si bien se aborda estos saberes en la formación del trabajador social es insuficiente considerando el contexto local, siendo relevante continuar propiciando espacios que ayuden a una entrega de herramientas para el análisis y comprensión de la realidad de las familias desde su visión cultural.

Los Trabajadores sociales destacan los aportes de los docentes en la búsqueda y entrega de saberes mapuche dentro del proceso de formación, sin embargo, los entrevistados refieren que esta entrega de conocimiento es insuficiente y depende de su interés personal en la búsqueda de mayor formación que les permita tener herramientas para el accionar en terreno, ligadas a prácticas con comunidades mapuche. Se destaca la iniciativa e inquietud de cada profesional trabajador social en incorporar y buscar saberes que propicien una acción social adecuada con las familias, comunidades y territorio mapuche, siendo un desafío permanente en la formación frente a la búsqueda y transformación de los problemas sociales, reconociendo que esto tiene que ver con un tema más personal del profesional, ya que no se visualiza por todos como relevante realizar un trabajo pertinente socioculturalmente.

CONCLUSIONES

Iniciar este escrito en mi lengua materna ha sido un reivindicar la voz de mis ancestros a través del diálogo que ellos realizaban con el cosmos, logrando comprender la vida desde los saberes de la naturaleza y hoy presente el *kvmvn*, que desde la crianza me entregaron mis bisabuelos y en el *lof*, y que han ayudado a complementar los nuevos saberes que absorbí en mi formación de estudiante de Trabajo Social y que finalmente logran develar este dialogo de la profesionalidad y el *kvmvn* mapuche.

Si bien el Trabajo Social está pensado en su formación desde la noción occidental, he comenzado un viaje desde una cultura a otra. Esto implica revisar estos dos caminos y ver si pudieran tener algunos elementos en común o más bien llevar a un diálogo de ambos saberes, pues inicié el camino desde mi lengua materna como lo es el *mapuzungun*, donde encontré elementos esenciales que han ayudado a develar un trabajo social capaz de adecuarse al contexto local regional, pero pensado desde mi visión como mapuche para así aportar en los espacios actuales como son las instituciones del Estado y a la vez desde los diversos territorios del pueblo mapuche. Según la CASEN 2009, los profesionales indígenas con mayor identidad cultural se concentran en la región de la Araucanía con un 38,5%, representando así al pueblo indígena más numeroso en Chile, sin embargo, he observado carencia en nuestras acciones desde el vínculo con las personas hasta los mismos procesos, donde al conocer más sobre el pueblo mapuche o parte de ella nos brinda posibilidades de ser entendida de mejor manera y aportar a un buen vivir desde sus saberes.

Es así como comienzo describiendo mi *tuwvn* y *kvpalme*, para encontrar al otro como un verdadero otro, utilizando conceptos como alteridad, que dice relación con el descubrimiento y la visión de mundo del otro. Nagy indica que "la preocupación por el otro actúa como un poderoso estímulo para que los individuos tomen responsabilidad en las dificultades por las que pueda estar pasando, no como culpabilidad, sino como un individuo adulto". Asimismo, es esto que vuelve humano para preocuparse de las familias atendidas. Lo otro también es revisar cómo estamos accionando como mapuche, así como el otro para el filósofo Levinas, es el

huérfano, el extranjero, y en el caso local tendría que ser ese aquél que reclama sus derechos y al reconocimiento como lo es la utilización de su idioma, donde puedan participar las dos personas implicadas; trabajador social y familia o el *lof*.

Aportar al debate de nuestro quehacer, nos lleva al plano de incorporar nuevos desafíos en el quehacer profesional, en especial desde la reivindicación de nuestras luchas personales, hasta incorporar el idioma como eje central en el conocimiento mapuche y occidental dentro de la academia. Esto nos impulsa a contribuir herramientas propias del mundo mapuche y buscar que el proceso de acción social sea adecuado, para todas las familias de origen mapuche, dándole un real sentido a su paso por la institución gubernamental o no gubernamental.

En este proceso de dialogo de saberes, que propician un proceso de acción social pertinente al contexto local con territorio mapuche y considerando las diversas visiones que tienen los profesionales de acuerdo a su formación que han adquirido en el hogar junto a su familia, la universidad y la práctica misma que los lleva a movilizarse y mantener una noción de la realidad de forma diferenciadora, desde sus contextos socioculturales y laborales los ha llevado a movilizarse y generar un cuestionamiento de la interculturalidad, entendiendo con especial atención la necesidad de adecuar la interculturalidad al contexto local mapuche, teniendo necesidades visibles que se hacen urgente de considerar como lo es el dialogo entre el trabajo social y el pueblo mapuche. Como ya se lo ha indicado, el *kvmvn* como conocimiento mapuche involucra los saberes de la naturaleza y en los diversos contextos ya sea espiritual, cultural y social dentro de las familias mapuche.

La construcción de conocimiento se realiza de forma colectiva en el proceso de acción social a través de la búsqueda de espacios interculturales específicos, para elaborar un trabajo de forma conjunta y generar un espacio de reconocimiento en el otro. En este sentido se incorpora el mapuche *kvmvn*, elementos adecuados para una acción social con el *reyñima* el *lof* a través del *kvpalme*, interpretación de los antiguos ancestros sobre la significancia de esto en el hacer y lo que significa el linaje de una persona que viene desde varias generaciones, en lo cotidiano de un ser humano. Si se analizan estos conceptos con mayor profundidad, se extraen elementos que dan sentido a las familias atendidas, la procedencia de la persona, buena procedencia, mala procedencia, linaje, familia, persona recta *kvmeche*, *mapu*, *che*, *itrofill mogen* (biodiversidad), historia de la de vida, ayudando a equilibrar ambos conocimientos desde la acción social del Trabajo Social. Puesto que abordar temáticas del contexto cotidiano de las personas y familias atendidas, propician una internalización de los objetivos trabajados.

En consecuencia para un profesional mapuche, los conocimientos locales del mundo de la vida y las subjetividades que se entrecruzan en el quehacer profesional, generan encuentro y desencuentro en el profesional que realiza las sesiones con familias que vivencian situaciones complejas y que han desequilibrado su *kvme mongen*, instalando la VIF, abuso sexual, alcoholismo, y diversas problemáticas hacia el mundo mapuche. Los conocimientos locales relevados más arriba se encuentran íntimamente conectados con diversas modalidades de dialogo en los territorios mapuche. En efecto, la forma de comunicación donde el idioma en el Pueblo Mapuche ha sido a través de la oralidades, el *nvtramtun* o que a nivel de la educación en los hijos se realiza a través de los quehaceres cotidianos donde los hijos, acompañan a los adultos a realizar trabajos domésticos con la finalidad que éstos vayan adquiriendo saberes del mapuche *kvmvn*.

Una segunda modalidad es el *trawvn* que alude a encuentros donde se dialoga de forma horizontal entre los miembros, teniendo gran sentido ya que mantiene sus protocolos al realizarlos, existiendo tiempo y escucha para cada uno de los miembros de la actividad, donde son los adultos mayores quienes mantienen los conocimientos para resolver y tratar temáticas puntuales. Un tercer modo que puede resultar muy útil es el *weupitun* donde los adultos mayores, con conocimientos de acuerdo a sus experiencias, realizan conversación para los asistentes en contexto de casamientos, *eluwvn* funerales, de esa forma entregar conocimientos y educar a los más jóvenes, principalmente cuando las problemáticas del territorio no estaban funcionando de forma correcta. Finalmente revelamos el *ngvlamtun* que consta de consejos que se entregan

a los niños y personas a nivel general para que estos se desarrollen ante la vida como seres respetuosos, correctos con sus pares y con el medio natural.

Para la atención con familia mapuche es fundamental partir del pentukun¹⁴ protocolo de saludo inicial donde se pregunta cómo está la familia, el clima, el tiempo, los animales, por lo que significa concretamente preparar el terreno para llegar a realizar una acción, ya que antiguamente los abuelos al visitar a una persona ellos realizaban un diálogo profundo para poder entrar al tema puntual que lo convocaba. También es relevante el *chalin*, saludo, existe una forma de dirigirse dependiendo si son adultos mayores *chachay* (abuelo), *papay* (mamita o abuelita), *pu wekeche* (persona joven), *pichikeche* (niños) y al saludar entre trato social entre varones peñi (hermano de sangre y/o entre hombres Mapuche) y ñaña o *lamgen* (hermandad entre mujeres mapuche) y así entre otros conceptos. *Nvtramtun* por su parte es una conversación mediante el cual se van transmitiendo los saberes por medio de la cotidianidad, conocimientos que tenían como objetivos ser *norche kvmeche*, *zakinche*, *kimche* en el accionar ante la vida. Por su parte el *weupitun* es un diálogo entre dos figuras significativas que entregan consejos, para tratar temáticas de relevancia e implicancia que involucre la realidad social. En tanto mediante el *nvlamtun* se dan consejos, entregados por personas adultas significativas a nuevas generaciones o para normar a una persona, el *mizawvn* que es la forma de compartir comida teniendo como trasfondo dialogar sobre temáticas de relevancia para sus integrantes y *trawvn* encuentros de personas para abordar un tema determinado.

Todas las anteriores prácticas de interrelación oral son desarrolladas en la cotidianidad y parte de la dinámica ancestral mapuche lo cual profesionalmente pueden desarrollar saberes mapuche en el proceso de acción social, promoviendo un clima de pertenencia sociocultural. Así como refiere Hilda Llanquinao.

En el mismo sentido anterior uno de los factores importantes a considerar en el proceso de acción social con familias mapuche es atendiendo a cada uno de los integrantes del *lof* (territorio), *pichikeche* (niños), *fvchakeche* (adultos mayores), como también los cambios históricos, culturales y sociales del territorio, pues las relaciones sociales internas y externas de la familia y el *lof* son trascendentales para comprender la dinámica familiar mapuche actual, encontrándose factores protectores y de riesgo en el proceso de crianza, momento de realizar un análisis a nivel familiar con situaciones complejas en el cual se altera la dinámica de la vida mapuche con el medio natural, afectando el *kvme mongen*¹⁵ y *kvme felen*¹⁶.

Desde la perspectiva de un trabajo social pertinente y contextualizado, es relevante tener presente la dinámica familiar mapuche. Que el niño(a) vive con sus padres, tíos(as), abuelos y se encuentra conectado al territorio, esto entendido desde la vinculación con la persona con su familia inmediata, como padres, hermanos, tíos, pero así también con los miembros del territorio, considerando que éstos tiene sus autoridades, ceremonias y protocolos internos dentro del *lof*.

En consecuencia, de lo anteriormente indicado, el *tuwvn* es la procedencia de la persona, que le hace tener características particulares a diferencia de los otros miembros donde incide la familia extensa, el *lof* y el contexto donde estos habitan y el *kvpalme* por su lado es las características que mantiene la familia extensa desde donde proviene la persona. Todo lo anterior está ligado en el ser humano y vinculado con su *kvpalme*, *tuwvn* y su *lof*. En definitiva, lo anterior nos muestra una perspectiva de la conexión de todos los componentes de la tierra con las personas, características de la familia del niño(a), características del *lof*, la importancia de cada uno de sus integrantes, niños, adultos mayores, los cambios históricos, culturales, sociales del territorio, las relaciones sociales internas, externa de la familia y la unión entre el *lof* con medio natural e incluso las problemáticas del mundo occidental.

¹⁴ Programa de acción social con familia y territorio mapuche; creada y desarrollada desde el año 2010 por la Trabajadora Social Luz Marina Huenchucuy Millao en el PIB Kupan wun de Lautaro, perteneciente a la fundación la Frontera. Con la finalidad de entregar una atención idónea a personas de origen mapuche, estas formas de diálogos son *Pentukun*, *chalitun*, *nvtrmtun*, *ngvlamtun*, *mizawvn* y *trawvn*.

¹⁵ Buen vivir.

¹⁶ Bien estar

Para la cultura mapuche todos los componentes de la naturaleza son significativos en el actuar de los seres humanos ya que todos los elementos influyen en la forma de convivir con el ser humano y el medio. "El equilibrio de la naturaleza se da entre todos los seres componente del mapu (tierra), principalmente los seres racionales que son los seres humanos que tienen el objetivo de cuidar y proteger el entorno natural y generar el equilibrio en todos los elementos de la tierra. Por tanto, nadie tiene el derecho de pasar sobre los componentes de la tierra de esta forma se mantiene el equilibrio del ser humano con el medio" (Marileo: 2011, p. 3). Ya que el que transgrede esta mirada, existe el desequilibrio de las familias alteando su dinámica familiar lo cual son atendidas por múltiples problemáticas. Es por ello que las modalidades de dialogo y conocimiento ancestral sobre la cultura mapuche, expuestos en este artículo constituyen un desafío, comprender a cabalidad lo que engloba aquello en su utilización.

Finalmente un trabajo social con pertinencia cultural mapuche podría ser lo que decimos en la lengua: *Nial kiñe kelluwn kvzaw yenielu elu leling mongen, mvleay ñi leliat tañi mongen ka itrofill mongen mvleulu mapu. Feymew rakizuamay chumngechi feley ti che feiti llazkvlelu, nienulu ta ko, iyal, petu lay tañi mawiza, ngeley ta menoko. Fei rvfr kimayaiñ chumngechi kellual ta che*¹⁷.

BIBLIOGRAFÍA

- CANARIOS, Ñ. *et al.* (2006). Sabiduría y Conocimiento Mapuche Lafkeche, Revista Imagen y Estilo, Temuco.
- CATRIQUIR, D. *et al.* (2014). Kizu kimkelay ta che en educación. <http://www.rexe.cl/index.php/REXE/article/view/302>
- COLIHUINCA, F., HUENCHUCOY, L. & OSSES, M. (2010). Mujeres Mapuche y violencia en la pareja; Aspectos culturales relevantes para una praxis intercultural del Trabajo Social. Universidad Católica de Temuco. Tesis de Trabajo Social.
- DURAN, T., CARRASCO, N., BERHO, M. & MORA, H. (2014). Antropología del Sur. Obras escogidas de Teresa Duran. Editorial Universidad Católica de Temuco, Temuco-Chile.
- FORNET BETANCOURT, R. (2005). Filosofía intercultural, en Pensamiento Crítico Latinoamericano, Santiago, Ediciones UCSH, tomo II, pp. 399-414.
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003). Poder y Cultura: Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Desclée de Brower, Bilbao.
- GUDYNAS, E. & ACOSTA, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. en Utopía y Praxis Latinoamericana [en línea] 2011, vol. 16. Disponible en Internet: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=27919220007>.
- GUNDERMANN, H., CANIHUAN, J., CLAVERÍA, A., & FAÚNDEZ, C. (2011). El mapuzugun, una lengua en retroceso. *Atenea (Concepción)*, (503), 111-131. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-04622011000100006&lng=es&tlng=es.10.4067/S0718-0462201100010000

¹⁷ (Para que exista un Trabajo Social con dos miradas mapuche y occidental, es importante observar primero nuestras vidas y el entorno que nos rodea, puesto que todo lo que está a nuestro alrededor tiene directa relación con el buen vivir: con el que sufre, por los problemas de agua, el deterioro de las tierras. desde ahí podemos enfocar nuestro quehacer profesional desde y con las necesidades de las personas con las que trabajamos y no imponiendo nuestra visión occidental que apunta a lo tangible y económico).

LLANQUINAO, H. (2011). La Interculturalidad en el Trabajo Social, disponible en <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/congresos/reg/slets/slets-017-071.pdf>

MARAMBIO, G. (2004). Trabajo social y grupos Étnicos: Identidad Étnica de la mujer mapuche en el contexto urbano de la comuna de viña del Mar, in Cuadernos interculturales. <http://www.redalyc.org/pdf/552/55220203.pdf>

MARILEO, A. & SALAS, R. (2011). "Filosofía occidental y filosofía mapuche" Revista ISSES N°9, pp. 119-128. También en: <http://www.isees.org/file.aspx?id=7103>

MARIMAN, P. & CANIUQUEO, S. (2006). Escucha Huinca, ediciones LOM, Santiago, Chile

QUILAQUEO, D. & QUINTRIQUEO, S. (2010). Interculturalidad en contexto mapuche; Racionalidad de los saberes educativos mapuches apoyada en la memoria social de los kimches, Educo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue Neuquén. <http://milenio.uct.cl/wp-content/uploads/2014/06/interculturalidad-en-contexto-mapuche-final-30-09.pdf>

REUCA, G. (2014). Capital Humano Indígena en Chile Identidad y su nivel de inclusión al enfoque de desarrollo Endógeno, Tesis de Magister en Gerencia Social, Universidad de la Frontera.

SALAS, R. (2011). *Inclusión social, interculturalidad y equidad en la educación superior*, Fundación Equitas, Santiago de Chile.

SALAS, R. (2011). "Mapuche Rakidum". En Dussel *et al. El pensamiento filosófico latinoamericano*, México, Siglo XXI, 41-46. También en: <http://www.olimon.org/uan/09-mapuche-salas.pdf>

VARGAS, M. (2014). Reconocimiento y parentalidad Mapuche. Un acercamiento al estudio de la parentalidad masculina. Tesis de magister de Psicología Universidad del Bio Bio

BIODATA

Luz Marina HUENCHUCOY MILLAO: Mujer Intelectual Mapuche, trabajadora social y Magister en Trabajo Social de la Universidad Católica de Temuco, y miembro de la Academia mapuche de la Lengua. Su campo de especialización es la reflexión sobre el mapuzungun y la cultura mapuche.



ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 136-145

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL

CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Debates europeos sobre la justicia cultural y la interculturalidad

European debates on cultural justice and interculturality

Alfredo GÓMEZ-MULLER

agomezmr@gmail.com

Universidad François-Rabelais de Tours, Francia

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3633766>

RESUMEN

El artículo aborda algunos de los aspectos del debate distribución – reconocimiento a partir de los debates europeos de justicia cultural e interculturalidad. Se aboga por un modelo de mediación intercultural que permite mostrar la dinámica de estos procesos sociopolíticos en EEUU, Francia y Colombia, y propugna una revisión de la dialéctica entre universalismo y contextualismo que evite el esencialismo. Se concluye que la posibilidad de una mediación intercultural supone, en tanto condición primordial, una aptitud para entender al otro y para elaborar una concepción “abierta” de la cultura y de la identidad.

Palabras clave: Reconocimiento, Distribución, Reconocimiento, mediación intercultural.

ABSTRACT

The article addresses some of the aspects of the distribution - recognition debate based on the European debates on cultural justice and interculturality. It advocates a model of intercultural mediation that allows to show the dynamics of these socio-political processes in the US, France and Colombia, and advocates a revision of the dialectic between universalism and contextualism that avoids essentialism. It is concluded that the possibility of intercultural mediation implies, as a fundamental condition, an aptitude to understand the other and to elaborate an "open" conception of culture and identity.

Keywords: Recognition, Distribution, Recognition, intercultural mediation.

Recibido: 15-10-2019 • Aceptado: 08-11-2019



Utopía y Praxis Latinoamericana publica bajo licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Más información en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

INTRODUCCIÓN

La idea de la mediación intercultural, entendida como una forma específica de gestión de los conflictos en donde se oponen diversos referentes “culturales”, se concibe en el contexto más amplio de la emergencia, a escala planetaria, de un “nuevo” paradigma ético y político: el reconocimiento de las “identidades” culturales y, por lo mismo, del hecho de la diversidad cultural. En la historia contemporánea, la emergencia del *paradigma del reconocimiento*¹ en tanto que categoría ética y política se vincula con el despertar de una nueva conciencia de la realidad de la opresión cultural y/o étnica. Desde finales de los años sesenta, en Norteamérica, culturas minoritarias dentro del marco de un Estado-nación enuncian reivindicaciones de justicia cultural que la “justicia” —entendida en el sentido del universalismo abstracto— no es capaz de entender ni aceptar; en Canadá, los francoparlantes del Quebec y las poblaciones autóctonas reclaman el derecho de asegurar su sobrevivencia (“*survivance*”) cultural a través de la creación de nuevas leyes e instituciones públicas; en los Estados Unidos y continuando las luchas por los derechos cívicos de los años sesenta, los negros y otras minorías denuncian prácticas sociales e institucionales que tienden a reproducir sistemas de dominación heredados del pasado colonial y postcolonial. Hacia la misma época se produce en Europa un renacer de las identidades culturales y/o políticas de minorías que enfrentan políticas de asimilación forzada establecidas de tiempo atrás por un poder central: vascos, irlandeses del norte, corsos, bretones, catalanes y muchos otros grupos hacen valer exigencias diversas que van desde la protección de la lengua minoritaria hasta la autonomía y la independencia. En América Latina, la década 1970 marca un renacimiento de los movimientos de resistencia de los pueblos nativos del continente, en tanto que una variada gama de reivindicaciones culturales se hace presente en las sociedades postcoloniales de Asia y África.

El desarrollo de tales reivindicaciones sociales y políticas relacionadas con el reconocimiento público de formas de identidad que han sido o son todavía negadas, desvalorizadas o despreciadas, implica con frecuencia un cierto cuestionamiento de los modelos políticos e institucionales establecidos, así como de las concepciones de lo universal normativo en que se éstos se basan. De este punto de vista, los conflictos relacionados con la exigencia de reconocimiento pueden tener a menudo una expresión política que corresponde específicamente al problema práctico y teórico de la justicia cultural. En este plano, lo que se pone en juego en los conflictos en donde intervienen elementos pertenecientes a la diferencia cultural o a la diversidad de “identidades” remite a la justicia política. ¿Bajo qué condiciones un determinado sistema de derechos e instituciones públicas puede atender las exigencias de justicia cultural? Referida a este marco político de la justicia cultural —de la que el “multiculturalismo” es solo una expresión particular—, la práctica de la mediación intercultural puede en determinados casos, bajo ciertas condiciones y dentro de ciertos límites, intervenir como un modo específico de resolución de diferendos relacionados con la exigencia de reconocimiento.

LA PRÁCTICA DE LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

Un caso de mediación en un conflicto entre referentes culturales diversos, descrito por Bhikhu Parekh, nos permitirá precisar con claridad el sentido de la idea de *mediación intercultural* y definir las condiciones y límites de esta práctica. Durante las décadas 1970 y 1980 un conflicto opuso a ciudadanos británicos de confesión sij con la gobierno y la administración pública que tenían la intención de hacer obligatorio el uso del casco de protección para los motociclistas y los obreros de la construcción: para los sij, el uso del turbante tradicional resultaba incompatible con el uso de tal casco (Parekh: 2000, pp. 243-244). Dos lógicas se oponían; por una parte, una lógica de seguridad de las personas y de racionalización de los gastos del

¹ Retomamos esta categoría de Nancy Fraser.

seguro social, vinculada a la exigencia de universalidad y a las reglas de justicia distributiva; por otra, una lógica relacionada con la esfera de lo simbólico y con las condiciones de personalización o de construcción de identidad. Una y otra son “culturales” en el sentido de que la cultura es aquello a partir de lo cual atribuimos o no valor a las cosas. Articulada por una lengua y/o por un conjunto de ideas, costumbres, tradiciones, relatos, prácticas e instituciones sociales, la cultura es un sistema de significados y sentidos que condiciona la posibilidad, para los individuos y grupos humanos, de comprender y organizar la vida humana². Entre ambas lógicas culturales en conflicto (un motociclista sij recibió veinte multas en tres años por negarse a usar el casco de protección) ningún acuerdo parece factible a primera vista; para la autoridad pública, la adopción de un sistema obligatorio de protección pertenece a lo no negociable; para los sij, la libertad de usar el turbante —algo que no es para ellos una mera prenda de vestir y tiene un alto significado simbólico— es algo igualmente no negociable.

No obstante, ambas partes pudieron llegar finalmente a un acuerdo mutuamente satisfactorio. Partiendo del principio que debe haber *un* sistema de protección obligatorio, y apoyándose en peritajes técnicos que permitieron establecer que el turbante sij garantiza un mínimo nivel de protección (en obras de construcción), la administración británica eximió a los trabajadores sij del uso obligatorio del casco. Por su parte, los sij aceptaron asumir su responsabilidad en caso de sufrir lesiones que hubieran podido ser evitadas utilizando un casco que ofreciese un nivel de protección superior. Así, en caso de accidente laboral, la atención médica por lesiones correspondientes al nivel mínimo de protección corre a cuenta del sistema público de salud, en tanto que los cuidados médicos correspondientes a lesiones que superan ese nivel mínimo de protección y que hubiesen podido ser evitadas con el uso del casco corren a cuenta de los trabajadores sij. Según Parekh, este acuerdo “...respeta las diferencias sin violar el principio de igualdad, y reconoce un espacio a las opciones individuales sin imponer una carga financiera no equitativa ni otros gastos al conjunto de los ciudadanos” (Parekh: 2000, p. 244).

Este resultado que tiene en cuenta dos lógicas culturales a primera vista separadas, supone una cierta forma de mediación. Sin embargo, los actores de tal mediación no fueron probablemente “profesionales” de la mediación intercultural, sino negociadores seleccionados por cada una de las partes con el fin de construir un acuerdo. Muchos “profesionales” de la mediación rechazarían *a priori* la existencia de una práctica de mediación en este caso, alegando que la mediación en tanto que práctica profesional difiere esencialmente de la negociación. Dirían que la mediación supone la neutralidad del mediador, quien ha de presentarse como un tercero imparcial entre las partes en conflicto; en la negociación, por el contrario, los negociadores representan claramente el punto de vista de cada una de las partes en conflicto. En la perspectiva profesional

² Parekh, *op. cit.*, 142-145. Parekh no se aleja en esto de otros teóricos de la justicia cultural que desde diversas perspectivas han destacado la relación entre la función simbólica de la cultura como instancia (re)creadora de sentido y valor, la personalización como constitución de la identidad singular y la ética en tanto que reflexión y práctica de la vida buena. Así, en su estudio *El concepto de persona* (1985), Charles Taylor emplea la noción de modelos (*standards*) para designar las condiciones culturales y sociales de evaluación y producción de sentido; años después, en *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) así como en *The Malaise of Modernity* (1991) Taylor atribuye a las nociones de “horizonte de sentido” y de “marco referencial” la función que posteriormente asignará a la “cultura” en *Multiculturalism and the “Politics of Recognition”* (1992). En una perspectiva cercana, Will Kymlicka señala que la capacidad que tienen los individuos de afirmar opciones “cargadas de sentido” o de acceder a “opciones significativas” depende de sus vínculos con “una cultura societal y de [su] comprensión de la lengua e historia de esa cultura” (Taylor: 2001, pp. 124-125). Esta comprensión de la cultura se halla igualmente presente en diversos textos que emanan de organismos públicos internacionales: la *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural* (2 de noviembre de 2001) anota que la diversidad cultural es “...una de las fuentes del desarrollo entendido no sólo en términos de crecimiento económico, sino como medio para acceder a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactorias” (artículo 3); más adelante agrega que los bienes y servicios culturales “son portadores de identidad, de valores y de sentidos” (artículo 8). En la misma perspectiva, el PNUD sostiene que la libertad cultural, que supone la institución del multiculturalismo político, constituye “un elemento esencial para el desarrollo humano, porque poder escoger su identidad (...) es importante para llevar una vida plena” (PNUD: 2004).

de la mediación, toda veleidad de parcialidad del mediador a favor de una de las partes anularía irremediablemente la posibilidad misma de la mediación, esto es, de una práctica que consiste precisamente en la creación de condiciones para el restablecimiento del diálogo entre las partes en conflicto, con el objeto de llegar a una solución negociada y por ende pacífica de éste. Siguiendo este argumento, en el caso descrito no hubo mediación intercultural sino negociación entre representantes (juristas, probablemente) de dos lógicas culturales que se encuentran en conflicto.

Pero es precisamente aquí que la idea de una pura “mediación intercultural” se revela problemática e incluso ilusoria. En efecto, un mediador no es una racionalidad pura y abstracta sino una subjetividad concreta situada en el mundo y definida por una serie de construcciones culturales (concepciones de la vida, valores, significados y sentidos) ¿Puede un mediador dejar estos elementos constitutivos de su identidad en el guardarropa, ocultándose tras un “velo de ignorancia” (Rawls: 1987, pp. 168-174) cultural? ¿Es posible adoptar un punto de vista totalmente “neutro” frente a su(s) cultura(s) constitutivas? En su debate con los liberales procedimentales, los liberales contextualistas³ han recordado una vez más que sólo cabe responder negativamente a estas preguntas. De manera implícita, el mismo Rawls responde igualmente de manera negativa, en la medida en que los pseudo-sujetos que sitúa en una “situación original” disponen sin embargo de un cierto bagaje de ideas, saberes y competencias que siempre forman parte de una cultura social y política específicas: son “razonables” (capaces de una cierta idea de lo “justo”), “rationales” (capaces de una cierta idea del “bien”), tienen una idea de lo que puede representar su propio interés y por consiguiente de lo que significa “interés”, etc. Toda racionalidad práctica descansa sobre bases culturales, de modo que un mediador que se pretenda culturalmente “neutro” sería o bien ignorante o bien de mala fe. De manera más general, la práctica profesional de la mediación supone un marco institucional específico así como una idea compartida del derecho, que corresponden ya a formas culturales y sociales particulares. La imposible neutralidad cultural del mediador parece en apariencia condenar la “mediación intercultural” a ser simplemente una práctica estratégica, como lo es por ejemplo cuando por “mediación intercultural” se entiende el conjunto de medios y dispositivos aplicados por políticas culturales europeas con el fin de promover la “occidentalización” de modos de vida que difieren de los modelos occidentales.

LAS CONDICIONES POLÍTICAS DE LA MEDIACIÓN INTERCULTURAL

A pesar de lo anterior, pensamos que una cierta forma de “mediación intercultural” resulta posible, a condición de repensar la relación entre la neutralidad y el compromiso. A este respecto, el mediador intercultural tendría tal vez algo que aprender del negociador intercultural, entendido este último según el modelo de los negociadores británicos que facilitaron la construcción del acuerdo evocado anteriormente. En primer lugar, el mediador intercultural debería poder reconocer que los negociadores mencionados cumplieron efectivamente una tarea de *mediación*: gracias a su intervención, ciudadanos que no son sijs pudieron alcanzar un cierto nivel de comprensión del significado del turbante sij y por ende del estilo de vida o de la cultura sij (el acuerdo establecido supone un cierto reconocimiento público de la importancia del uso del turbante para los ciudadanos sijs); gracias a ellos, igualmente, ciudadanos sijs pudieron entender mejor ciertos aspectos de la cultura pública establecida y de la manera como esta cultura entiende el principio de igualdad. De la mediación intercultural efectuada podríamos desprender una definición inicial —y tal vez la más fundamental— del mediador en conflictos donde inciden determinadamente referentes culturales diversos; *el mediador intercultural es aquel que ayuda a hacer entender el punto de vista del otro*. Esta función

³ Ver en particular las posiciones de Taylor (ya citado), Michael Sandel, Alasdair MacIntyre y Michael Walzer. Estos autores que a menudo son designados impropriamente como “comunitaristas” son de hecho liberales contextualistas. Retoman — en general muy discretamente— elementos del contextualismo derivado de Hegel y Marx (Gomez-Muller: 2001).

de *pasador* intercultural no implica necesariamente la adopción de un punto de vista “neutro” (o más precisamente; que pretende ser neutro). Los negociadores sij no tuvieron sin duda necesidad de presentarse como “neutros” para llevar a otros miembros del grupo sij a reconocer de cierto modo la validez del principio de igualdad en la cultura pública de la sociedad en que viven. Actuaron en tanto que *mediadores sij*, es decir, en tanto que sij capaces de entender y hacer entender a otros sij la validez de un punto de vista normativo establecido por un grupo que no se reconoce como sij.

En otro plano, esta experiencia británica podría proporcionar igualmente otra enseñanza al mediador intercultural. A este respecto podría ser útil un paralelo entre el *affaire* del turbante sij en Gran Bretaña y el *affaire* del “velo islámico” en Francia. En los quince años (1989-2004) de duración⁴ de este último caso, la casi totalidad de los responsables políticos y de la prensa *nunca* consideró el significado que el llamado “velo islámico” podía tener entre las jóvenes que habían tomado la opción de usarlo. Sin darle *jamás* la palabra a estas jóvenes (Levy *et al.*: 2004) y sin tener en cuenta para nada los estudios sociológicos que han podido establecer la complejidad de significados de la prenda incriminada, los perseguidores del supuesto “velo” (en realidad se trataba en general de chalinas o fulares, o de simples balacas) le asignaron de entrada a éste una serie de significados negativos: velo = “comunitarismo” (Chirac: 2003); velo = “integrismo”; velo = “opresión de la mujer”⁵; velo = “extremismo”⁶, “terrorismo”, “Ben Ladenismo”. Contra esta satanización *a priori* y masiva desfilaron durante varias semanas en las calles de Francia decenas de miles de personas, sosteniendo pancartas donde se podía leer por ejemplo: “*Le voile, notre choix*”⁷; “*Stasi, vous nous avez pas demandé notre avis*”⁸. En vano. El 15 de marzo de 2004 es adoptada una Ley que prohíbe los signos y maneras de vestir que manifesten “ostensiblemente” la afiliación “religiosa” de los alumnos, permitiendo así la exclusión de centenares de alumnos de la enseñanza pública. A diferencia de Gran Bretaña, Francia —la Francia del *establishment* político y mediático— no se encontraba visiblemente preparada para adoptar una manera de proceder que incluyese un cierto grado de comprensión del significado del fular para las personas que lo usan.

Es cierto que en Francia se pudo observar una variedad de iniciativas —al margen de la zona de influencia de los poderes establecidos— que hubieran podido corresponder a un esfuerzo de mediación o que hubieran podido preparar las condiciones para una mediación intercultural. Por ejemplo, al establecer la complejidad de las motivaciones de las jóvenes que usaban el fular, investigadores del Centro de Análisis y de Intervención Sociológicas (CADIS) brindaron a una parte de la sociedad francesa una posibilidad para entender el punto de vista del “Otro” en un conflicto donde se oponían diversas lógicas culturales y políticas. No obstante, en Francia tales esfuerzos de “mediación” no fueron escuchados. Más precisamente; no se pudo o no se quiso escuchar. Las razones de esta incapacidad de entender en Francia el sentido de un procedimiento de mediación intercultural deben buscarse, como lo sugiere el paralelo entre los dos *affaires*, del lado de lo político y de las concepciones de lo público. Para que una práctica como la mediación

⁴ Aquí consideramos tan solo su final jurídico por medio de la adopción de la Ley del 15 de marzo de 2004. Del punto de vista social como del punto de vista de la justicia cultural, el *affaire* del fular no ha sido aun resuelto.

⁵ “El uso del velo puede ser considerado un acto militante, con una dimensión de propaganda misionera y de discriminación sexual” (Debray: 2004, p. 15). Refiriéndose al *burka* (que es otra cosa que el velo, el fular o la chalina) y a investigaciones adelantadas por la antropóloga Lila Abu-Lughod, Judith Butler señala que esta prenda “...es signo de maneras de pertenecer a una red de personas. Perder el *burka* es perder tales vínculos de parentesco, lo que no debe ser subestimado. Puede ser una experiencia muy intensa de alienación o incluso de occidentalización forzada, que deja cicatrices. No deberíamos pues considerar *a priori* que la occidentalización es siempre una cosa buena. A menudo pisotea prácticas culturales importantes que no tenemos la paciencia de aprender a conocer” (Butler: 2005, p. 80).

⁶ Bernard Stasi, presidente de la comisión nombrada por el Presidente Chirac para redactar un informe sobre las condiciones actuales de aplicación del principio de laicidad, afirma en el texto introductorio al Informe que “...grupos extremistas están actuando en nuestro país para poner a prueba la resistencia de la República y empujar a ciertos jóvenes a rechazar a Francia y sus valores” (Commission: 2003, p. 7).

⁷ “El velo, nuestra opción”.

⁸ “Stasi, no nos has preguntado cuál es nuestro parecer”. *Le Monde*, 23 de diciembre de 2003.

intercultural pueda tener sentido socialmente, se deben suponer ciertas condiciones políticas, ideológicas e institucionales. Ante todo, se requiere un marco político e institucional que integre el *hecho* de la diversidad cultural, esto es, un marco político multiculturalista. El Reino Unido ha adoptado, desde años atrás, un marco con tales características. En Francia, el Presidente de la República, los partidos políticos mayoritarios y los ideólogos instituidos por los media para expresar la “opinión” pública, tienden a oponer lo que confusamente denominan “comunitarismo” (de hecho, se trata en general de multiculturalismo político) a la “República”.

POLÍTICAS DEL NO-RECONOCIMIENTO. EL ESTADO-NACIÓN POSTCOLONIAL

La emergencia de reivindicaciones sociales y políticas relacionadas con el reconocimiento público de formas de identidad que han sido o son todavía negadas, desvalorizadas o despreciadas, implica a menudo un cuestionamiento del modelo tradicional de *Estado-nación* y de la *República-una-e-indivisible*. Presentada por la modernidad liberal como la única respuesta posible a la violencia, la idea de “universalidad” que subyace en estos modelos de organización del espacio público se ha podido revelar en diversas situaciones históricas como un mecanismo de violencia. En “...una República una e indivisible” —anota el diputado Grégoire en 1794— el pueblo francés “...ha de velar para que sea consagrado lo más pronto posible (...) el uso único e invariable de la lengua de la libertad” (el francés) (De Certeau et al.: 1975, p. 304)⁹. Definido como “ciudadano” *igual* en el marco de una nación y de una República una e indivisible, el sujeto político es identificado al mismo tiempo con el sujeto de habla *francesa*. La política de lenguas de la República impone en Francia la uniformización lingüística por medio de la “universalización” del uso del francés —lengua socialmente minoritaria a finales del siglo XVIII, pero lengua de los centros del poder hegemónico—. Por lo mismo, impone asimismo la liquidación (*anéantissement*) de las otras lenguas (los llamados “patois”). Al asignarle al francés en 1794 el rango de “lengua de la libertad” y de la “verdad”, los diputados Grégoire y Barrère descalifican las demás lenguas habladas en el territorio de la República colonialista. El bretón es presentado como un “instrumento bárbaro” de “pensamientos supersticiosos”, el corso y el alsaciano como *patois* que son degeneraciones de los “idiomas” italiano y alemán, la lengua de los “negros” de las colonias como “una especie de idioma pobre (...) que en todos los verbos solo conoce el infinitivo” (*Ibid*). Podemos observar la misma lógica de identificación del sujeto formal de derechos con un sujeto lingüísticamente determinado y políticamente hegemónico en otros contextos históricos y culturales. En América del Sur, un dirigente liberal colombiano utiliza en 1907 las mismas ideas —y casi los mismos términos— que Grégoire y Barrère al comparar el castellano y las lenguas originarias del continente; el castellano es una “lengua perfecta” y “superior”, por lo que debe reemplazar en todas partes a los “dialectos bárbaros” que no permiten pensar correctamente y condenan a los indígenas a permanecer en un “estadio inferior de evolución” (Uribe: 1907, p. 3-5). En el curso de este mismo periodo (siglo XVIII hasta el primer tercio del siglo XX), el supuesto sujeto universal ha sido asimismo identificado con el supuesto sujeto ilustrado de la época de las Luces; la división entre *ilustrados* y *no ilustrados* (o entre *civilizados* y *bárbaros*) proporciona la justificación ideológica de la empresa de dominación colonialista y, por lo mismo, funciona como un mecanismo de subalternización de las subjetividades no europeas o no occidentales¹⁰.

En nuestros días se puede observar la misma función ideológica de dominación en el discurso liberal del sujeto universal de derechos, hostil a la exigencia de justicia cultural. La identidad del sujeto particular que

⁹ La obra reproduce el informe del diputado Barrère así como el célebre *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française* (1794) del abate Grégoire.

¹⁰ “Car le couple sauvage-civilisé ne commande le fonctionnement de la pensée anthropologique que parce que d'avance sa structure est donnée, et les rôles distribués : depuis la découverte de l'Afrique et de l'Amérique, et le début du processus de colonisation, l'homme sauvage est objet, l'homme civilisé seul est sujet ; il est celui qui civilise, il apporte avec lui la civilisation, il la parle, il la pense, et parce qu'elle est le mode de son action, elle devient le référent de son discours” (Duchet: 1971, p. 17).

sirve de punto de apoyo a la idea liberal del sujeto “universal” aparece, de manera suficientemente explícita, en un texto de crítica del multiculturalismo escrito por Alain Renaut (2002). Después de referirse al estatuto meramente político (político-jurídico) del sujeto “moderno” (liberal) de derechos —ese sujeto que se construye por medio de la “neutralización política y jurídica de las diferencias”—, Renaut reconoce que las “bases últimas” del “debate” entre lo que denomina “universalismo”, por un lado, y el multiculturalismo, por otro, son de índole antropológica. En este debate se opondrían “dos ideas profundamente distintas de humanidad”; la que defiende el multiculturalismo valora la pertenencia a una cultura, mientras que la que sostiene el “universalismo” valora la no-pertenencia o la “trascendencia frente a las identidades”; “lo que nos constituye propiamente como hombres (*proprement comme des hommes*) no es tanto el hecho de pertenecer a una comunidad distinta de otras comunidades, sino nuestra irreductibilidad a toda identidad comunitaria o no, nuestra capacidad de liberarnos de los vínculos que nos diferencian” (Renaut: 2002, p. 113-114). Lo humano debería pues ser entendido necesariamente según esta concepción liberal individualista de lo humano, que es erigida en paradigma supremo de la humanidad. Entendido como “trascendencia frente a las identidades”, lo humano sería el “polo hacia el que tienden las culturas cuando son propiamente humanas (*proprement humaines*)” (*Ibid.*). En otros términos, una cultura sólo sería *propiamente humana* cuando llega a asimilar el modelo liberal individualista de cultura y su característica concepción de la libertad humana. La persona pública que *a priori* no es “ni hombre, ni mujer, ni judío, ni negro, ni blanco...” se descubre ser en realidad el sujeto liberal individualista de la modernidad capitalista y colonialista occidental.

Este discurso etnocéntrico¹¹ que produce la distinción entre culturas *propiamente humanas* y culturas que no son propiamente humanas, o dicho en el lenguaje del siglo XIX, entre la verdadera humanidad y la falsa humanidad (o entre la humanidad superior y la humanidad inferior) ha funcionado históricamente como un dispositivo de legitimación ideológica del colonialismo y del imperialismo. Es a nombre de la “Humanidad”, de las “Luces”, de la “Civilización” y del “Progreso” —con frecuencia también a nombre de la “Religión verdadera”— que las potencias occidentales hegemónicas se han lanzado a guerras de conquista y han instaurado en los países conquistados políticas de destrucción sistemática de formas culturales constitutivas de identidades no modernas, no individualistas y no occidentales; lenguas, creencias, maneras de vivir, de relacionarse con el medio natural, de pensar, trabajar, redistribuir, etc. El “universalismo” de las Luces ha podido comportar históricamente una dimensión de dominación etnocéntrica que es bastante explícita en la mayoría de los clásicos¹² así como en sus herederos evolucionistas, utilitaristas y positivistas de los siglos XIX y XX. Para este Occidente conquistador “civilizar” significa producir sujetos sin vínculos de pertenencia cultural no occidental, “individuos” cuyo valor se define en últimas por su capacidad de consumir mercancías y de ordenar sus vidas según los modelos occidentales producidos por las industrias de la opinión, del espectáculo-comercio y del consumo —tres industrias que en realidad confirman una sola—. En tanto que proceso de mercantilización general de los humanos y de las cosas, “civilizar” significa aquí de-subjetivar y des-personalizar.

¹¹ En la perspectiva de este supuesto “universalismo” etnocéntrico y hostil a las reivindicaciones de justicia cultural, se inscribe igualmente el discurso de un cierto “republicanismo” que expresa de hecho una forma de comunitarismo de la mayoría: “Es cierto que el Estado republicano o liberal no es nunca verdaderamente neutro y que la cultura común, instituida y garantizada por las instituciones públicas, se impone a las culturas particulares. Tal es en efecto el precio que se ha de pagar para que todos los ciudadanos participen plenamente en la sociedad nacional” (Schnapper: 2000, p. 264). La autora se refiere aquí a las naciones europeas, la “mayoría” de las cuales tendría según ella una “vocación unitaria” —expresión poco clara que no resiste a un serio examen histórico— (p. 268). Aludiendo en otro lugar a las instituciones políticas multiculturalistas instauradas en los Estados Unidos, la misma autora anota: “Los indios más emprendedores de los Estados Unidos renuncian hoy a su estatuto especial de *native americans*, que es protector pero también portador de desigualdad” (p. 264). El indio más *emprendedor* sería el indio que abandona sus referentes culturales; nueva versión del discurso colonialista clásico sobre la *indolencia* y la *pereza* de los primitivos.

¹² Ver: (Duchet, 1971); (Sala-Molins, 2008 y 2003); (Fernández Retamar: 2013).

MEDIACIÓN INTERCULTURAL Y JUSTICIA CULTURAL

No puede existir mediación intercultural sin una cierta forma de justicia cultural. ¿Sería pues imposible mediar interculturalmente en la Francia de hoy, estructurada políticamente —tanto la derecha como la izquierda— y en lo esencial por la concepción liberal del Estado-nación y por una interpretación nacionalista de la República-una-e-indivisible? Hasta el día de hoy, en efecto, no existe en Francia la mediación intercultural en tanto que profesión oficialmente reconocida, a diferencia de lo que sucede en países como Bélgica, Canadá y Australia. Sin embargo, existen en Francia prácticas y formaciones en mediación intercultural, de tipo universitario o no, y ciertos informes¹³ indican incluso un desarrollo de la actividad de mediador intercultural.

En los hechos, hoy se observa en Francia un desarrollo de la idea de mediación intercultural, hecho que se relaciona con procesos sociales y políticos de deconstrucción del Estado-nación liberal y de construcción de nuevas formas del vínculo social y político capaces de asumir el hecho de la diversidad cultural en la sociedad francesa —hecho que el *affaire* del fular expresa de manera particularmente palpable—. A pesar de ciertas tendencias autárquicas en su seno, la sociedad francesa no es una realidad aislada del resto del mundo. No puede ser totalmente impermeable a los diversos modelos de justicia cultural y de multiculturalismo que se extienden hoy a escala planetaria, y de los que la Declaración universal sobre la diversidad cultural de la UNESCO (2 de noviembre de 2001) constituye una expresión entre muchas. “La diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como lo es la biodiversidad en el orden de los seres vivos. (...) Ella constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y afirmada para el beneficio de las generaciones presentes y de las generaciones futuras” (artículo 1). En la misma perspectiva, el informe ya mencionado del PNUD 2004 aboga por “el respeto de la diversidad y el establecimiento de sociedades más integradoras, gracias a políticas que tomen explícitamente en cuenta las diferencias culturales —en otros términos, políticas multiculturales—” (PNUD: 2004, p.1).

La mediación intercultural no puede ser separada de la justicia cultural. No sólo en el sentido de que el ejercicio de la mediación en tanto que profesión supone un determinado marco institucional, sino también y más fundamentalmente en el sentido de que tal tipo de mediación comporta siempre una dimensión política. Actuar como mediador intercultural es ya reconocer el hecho de la diversidad cultural (hecho cuyo reconocimiento sigue siendo problemático en Francia, a pesar de la evidencia), y este reconocimiento es en sí un acto político. Igualmente, la manera de entender la mediación intercultural remite a supuestos políticos e ideológicos que determinan a la vez la manera de entender el conflicto intercultural y la manera de entender la cultura. De este modo, entender el conflicto intercultural como un simple disfuncionamiento de un sistema “intercultural” —en la línea de un cierto funcionalismo—, sin considerar las relaciones de poder o de dominación cultural que existen en la realidad histórica, equivale a obrar por la reproducción de tales relaciones de poder —por ejemplo reproduciendo estructuras coloniales o postcoloniales en los discursos y prácticas relacionados con la diversidad cultural—.

Según otra perspectiva, entender el conflicto intercultural a partir de un conocimiento suficientemente profundo y sistemático de los condicionamientos históricos de los conflictos en donde las afiliaciones culturales juegan un papel determinante, no significa instalarse en una comprensión éticamente “neutra”. Como en todo conocimiento producido en ciencias humanas y sociales, se trata aquí de un saber arraigado en vivencias del investigador y que, como lo señala el fundador de la sociología del conocimiento, mantiene “estrechos vínculos con los criterios de valor y los horizontes inconscientes del investigador” (Mannheim: 2006, p. 37). Al igual que el investigador, el mediador intercultural tampoco puede ser neutro. Ser mediador intercultural significa asumir de entrada un punto de vista ético, cuyo elemento central es la crítica de la

¹³ Ver: TIPS Newsletter (diciembre de 2008). T-Learning to Improve Professional Skills for intercultural dialogue <http://www.iriv.net/pdf/TIPS%20Article%20Forcom%20-%20Iriv.pdf>.

dominación cultural. Esta no-neutralidad del mediador no conlleva la imposibilidad de la mediación intercultural, así como la imposible neutralidad en el campo del saber no anula la posibilidad de producir un conocimiento objetivo. En este último campo, la imposible neutralidad condiciona la posibilidad de elaborar “una nueva concepción de la objetividad”, basada en la elucidación crítica de nuestros horizontes culturales y en la “auto-elucidación” (*Ibid.*, p. 25) de motivaciones inconscientes de nuestro pensar y nuestro obrar. Esta perspectiva epistemológica abierta por Mannheim podría servir de referencia para la práctica de la mediación intercultural. Aplicando diversas competencias en función del objeto específico del caso que requiere mediación, el mediador intercultural debe mostrar ante todo una cierta capacidad de *des-centramiento* cultural o étnico-cultural. Debe ser capaz de tomar una distancia crítica frente a su propia cultura o su “identidad”, esto es, de asumir un pensar crítico. En este sentido, el marco institucional privilegiado para la formación de los mediadores interculturales debería ser la universidad, en el área de las ciencias humanas y sociales, los estudios culturales y la filosofía, en los cuales el futuro mediador debería adquirir competencias que le permitan desarrollar un espíritu crítico.

De manera correspondiente, entender la mediación intercultural partiendo del supuesto que existen “Culturas” absolutamente definidas y opuestas, es otra manera de situarse políticamente —según el modelo de aquellos que, en contextos ideológicos y políticos fuertemente marcados por el etnocentrismo, la xenofobia y el racismo, explotan los temores suscitados por el fantasma de un “choque” entre las Culturas—. La base esencialista en que se apoya esta interpretación de la cultura y por ende de lo inter-cultural destruye precisamente la posibilidad de un diálogo real, y por lo mismo, de una real mediación. Considerar la cultura como algo absolutamente delimitado o como Identidad-objeto —administrada por ejemplo por un Ministerio de la Identidad Nacional— es ya una forma de violencia contra la diversidad cultural que de alguna manera nos atraviesa a todos. El esencialismo o la ontología que bloquea el juego de la diferencia transformándola en un objeto eterno, es la primera violencia contra los otros (y contra sí mismo como otro)¹⁴. A partir de tales supuestos ontológicos la mediación resulta contradictoria y el diálogo —el elemento central de la mediación— se convierte, en el mejor de los casos, en una yuxtaposición de monólogos, y en el peor, en una simple operación estratégica al servicio de un interés de dominación. La posibilidad de una mediación intercultural supone, en tanto que condición primordial, una aptitud para entender al otro y para elaborar una concepción “abierta” de la cultura y de la identidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BUTLER, J. (2005). *Humain, inhumain. Le travail critique des normes* (entretiens). París: Éditions Amsterdam.
- CHIRAC, J. (2003). “Le communautarisme ne saurait être le choix de la France”. Discurso del Presidente Jacques Chirac sobre el respeto del principio de laicidad en la República (17 de diciembre de 2003). *Le Monde*, 19 de diciembre de 2003, p. 17.
- COMMISSION DE RÉFLEXION sur l'application du principe de laïcité dans la République (2003), *Rapport au Président de la République* (11 de diciembre de 2003).
- DEBRAY, R. (2004). *Ce que le voile nous voile. La République et le sacré*. París: Gallimard.
- DE CERTEAU, M., JULIA, D., & REVEL, J. (1975). *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*. París: Gallimard.
- DUCHET, M. (1995). *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Francia : Albin Michel.

¹⁴ Para una crítica de la ontología en tanto que “guerra” o “imperialismo”, ver (Levinas: 1980: 12-18).

- FERNANDEZ, R. (2013). *Algunos usos de civilización y barbarie*. S.L.: Ocean Sur.
- FRASER, N & HONNETH, A. (2003). *Redistribution or Recognition? Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- FRASER, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. París: La Découverte.
- GOMEZ-MULLER, A. (2001). Le communautariens et la critique de l'individualisme libéral, in A. Caillé, C. Lazzeri & M. Senellart (dirs.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*. París: La Découverte, p. 672-680.
- KYMLICKA, W. (2001). *La citoyenneté multiculturelle: une théorie libérale du droit des minorités*. París: La Découverte.
- LEVINAS, E. (1980). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- LEVY, Alma; LEVY, Lila; SINTOMER, Yves; GIRAUD, Véronique (2004). *Alma et Lila, des filles comme les autres. Au-delà du foulard*. París: Éditions La Découverte.
- MANNHEIM, Karl (2006). *Idéologie et utopie*. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- PAREKH, Bhikhu (2000). *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Londres: MacMillan Press Ltd.
- RENAUT, A. (2002). Le multiculturalisme est-il un humanisme?, in L.K. Sosoé (ed), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. París-Laval: L'Harmattan/ Presses de l'Université de Laval.
- SALA-MOLINS, L. (2003). *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*. París: Presses Universitaires de France.
- SALA-MOLINS, L. (2008). *Les misères des Lumières. Sous la raison l'outrage*. París: Homnisphères.
- SCHNAPPER, D. (2000). ¿Cómo reconocer los derechos culturales?, in *Revue de philosophie et de sciences sociales*, n° 1, p. 253-270
- PNUD (Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo Humano) (2004). *Informe Mundial sobre Desarrollo Humano. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- RAWLS, J. (1987). *Théorie de la justice*. París: Seuil.
- TAYLOR, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- TAYLOR, Ch. (1994). *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. París: Aubier.
- UNESCO (2001). *Declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural*. <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf> Consultado el 25 de septiembre de 2015.
- URIBE, R. (1907). *Reducción de salvajes. Memoria respetuosamente ofrecida al Excmo. Sr. Presidente de la República, a los Illmos. Señores Arzobispos y Obispos de Colombia, etc.* Cúcuta: Imprenta de "El Trabajo".

BIODATA

Alfredo GÓMEZ-MULLER: Dr. en Filosofía Colombiano-Francés, Profesor de Estudios Latinoamericanos y de Filosofía Política en la Universidad François-Rabelais de Tours (Francia), miembro del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea (TEOPOCO) de la Universidad Nacional de Colombia (sede Bogotá). Doctorado de Habilitación para dirigir investigaciones (HDR) de la Universidad de Estrasburgo. Líneas de investigación: Cultura y política, historia de las ideas sociales, memoria y política, nihilismo y capitalismo.



ENTREVISTAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 146-150
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Entrevista a Ricardo Salas Astráin

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

entevaldes@outlook.com

Universidad católica de Lovaina, Bélgica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3634202>

Cristián Valdés Norambuena. Durante los últimos años la cuestión intercultural ha tenido una fuerte influencia en distintos escenarios y lugares de reflexión, así es posible hallar números autores y autoras que desde todo el orbe van aportando a este debate. Por lo mismo ¿Qué hace que, en general, un tema tenga una repercusión de estas características? Lo digo porque al parecer no es una nueva imposición del pensamiento eurocéntrico, sino que pude verse una fuerte preponderancia de las “periferias” que han ido guiando y levantando categorías, incluso las más invisibilizadas. En definitiva ¿Qué hace que la cuestión intercultural tenga este impacto?

Ricardo Salas Astráin. La cuestión intercultural es ciertamente un desafío actual, no sólo como una cuestión teórica sino que también práctica. Esto hace que ella se plantee en diversas formas de pensar y en diferentes escenarios geoculturales. Es muy probable que esta cuestión teórica haya ido surgiendo en diferentes campos disciplinarios donde aparecen fenómenos socioculturales globales como la migración, las luchas identitarias, el feminismo y por cierto asociado a sus cargas negativas como el racismo, el patriarcalismo, la discriminación y la violencia interétnica, que no se pueden comprender y explicar acorde a las matrices categorías que heredamos desde un pensamiento progresista que suponía que estos temas serían gradualmente superados. Lo que surge desde los diferentes contextos geopolíticos y geoculturales es que el proyecto moderno y modernizador que se expandió como clave social en los últimos siglos no ha facilitado un esquema verdaderamente universal, y que ha terminado imponiéndose en muchos continentes y países dejando amplios sectores de la población fuera. Para decirlo con palabras conocidas, la modernidad y la modernización ciertamente proyectos inacabados, han levantado muchas promesas que ciertamente no se han cumplido, y que por todos los datos que tenemos, es muy difícil que se logren cumplir asegurando una mejor vida para todos los seres humanos que habitamos en este planeta al límite de sus recursos. Si este diagnóstico es correcto, parece que el mundo en que habitamos los seres humanos sigue siendo desde múltiples perspectivas un resultado desolador. La pregunta que se instala en este caso para el pensamiento crítico es si cabe aceptarlo como la única forma de vivir o es posible imaginar otro mundo. Esta pregunta es



quizás lo central de la cuestión intercultural, pues desde el fondo mismo de la época se plantea el sentido de la construcción social y dicho resultado no es ciertamente aceptable para la mayorías.

La cuestión intercultural se ha expandido entonces al mismo tiempo que se tiene conciencia de estar viviendo en sociedades profundamente inequitativas, que somos parte de un planeta que no permite que todos los seres humanos alcancen la plena satisfacción de sus necesidades vitales, en que la distribución de la riqueza no es sólo inequitativa entre el Norte y el Sur, sino que se vislumbra al interior del mismo Norte. Son sociedades asimétricas donde la cuestión de la integración social y política parece difícil de lograr. Pareciera que las mujeres y los hombres de este tiempo se encuentran en incertidumbres histórico-culturales que no permiten pensar en un primer momento en una posición claramente esperanzadora. En este sentido que se puede pensar en tipos de sociedades que teniendo recursos y riquezas que permitirían compartir entre grupos y clases sociales, no logran afirmar proyectos ético-políticos que permiten vivir de otro modo. Si en esta época hemos tomado conciencia que tenemos muchos conocimientos, métodos, instrumentos y herramientas para que la humanidad pudiera forjar un telos de *vivir en paz*, nos encontramos en un momento histórico donde el aumento del armamentismo y de los ejércitos prepara probablemente nuevas guerras fratricidas; cómo repensar las economías para procurar el trabajo humano que se hace escaso por el impacto de la robotización; y así tantas preguntas que se asocian a la situación de la precariedad de los pueblos pobres que no tiene una perspectiva positiva, y donde las soluciones individuales y/o de pequeños grupos aparece siendo la única forma de sobrevivencia.

En síntesis, la cuestión intercultural se instala en un mundo cada vez más incierto y desorientado y nos prepara para hacernos la pregunta filosófica fundamental del sentido mismo de la convivencia humana, para todos los seres humanos y para todos los pueblos. Puede ser que esta propuesta pueda ser considerada irrealizable, pero es el modo actual de pensar una utopía apropiada para hombres y mujeres de este tiempo que no han sido considerados en una sociedad capitalista hegemónica. La cuestión intercultural por consiguiente no es un producto ni del universalismo abstracto y menos a su adhesión vergonzante a la facticidad del poder, sino que es una pregunta crítica que desde las periferias del mundo se hacen los que pensamos y actuamos en pos de construir un mundo más humano en el sentido amplio de la palabra, se vuelve entonces en un imperativo ético, en lo económico, en lo político y en lo cultural.

C.V. Si la perspectiva intercultural implica una reflexión en vista de la convivencia humana a partir de las condiciones actuales dadas por el capitalismo global, en donde las asimetrías tensionan la diversidad de lo humano en sus distintas manifestaciones entonces ¿cuál es la diferencia con una filosofía o una teología de la liberación? Puesto que parecieran apuntar a un contexto problemático similar, recurriendo incluso a categorías acuñadas dentro de esta tradición de pensamiento.

R.S. Esta cuestión me parece que es gran relevancia pues casi abundan los equívocos en estas formulaciones que simplifican movimientos intelectuales y que tienen implicancias relevantes en lo ético-político. Lo primero que cabría indicar es que ambas formas de pensar y actuar están enraizadas a contextos de asimetrías, de pobreza y de violencia como son característicos de las sociedades y pueblos latinoamericanos, pero también que responde a otros contextos sociopolíticos y culturales. Así como podemos hablar de una teología/filosofía latinoamericana de la liberación o de una filosofía intercultural latinoamericana, cada una de estas corrientes se puede y se ha elaborado en otros contextos como el africano y el asiático. Entonces entre la teología/filosofía de la liberación y la filosofía intercultural hay una sintonía de fondo porque se trata de una comprensión ético-política del ser humano, del ser comunitario que no responde a los patrones de la modernidad/modernización que están detrás de muchos de los proyectos políticos que llevan adelante las elites económicas y políticas.

Pero tú me preguntas por la diferencia, y no quiero escamotear la cuestión. Yo creo que en general las diferencias son de variado tipo, y es muy probable que no todos los colegas estarían de acuerdo con mis apreciaciones.

C.V. ¿Como cuáles?

R.S. Una primera tiene que ver con que la teología/filosofía de la liberación es una corriente que tuvo sus orígenes en los años 70 del siglo pasado donde existía todavía un mundo bipolar representado entre una sociedad occidental "libre" y una sociedad "socialista" y donde había un cierto convencimiento de los líderes sociales y políticos, como asimismo de intelectuales progresistas que era posible avanzar en pos de la emancipación. Se creía que la derrota de la sociedad capitalista era algo inminente, y que el mundo se encaminaba al socialismo. En este mundo coexistían los países primermundistas y tercermundistas que pensaban un proyecto político liberador que podía oponerse al capitalista. Pero ocurrieron muchos sucesos en los inicios de los 90's que señalaban que la historia de la emancipación iba a ser muchísimo más larga; vino el colapso de la URSS, la caída del muro y en América Latina surgieron dictaduras que respondían a un patrón común: antipopulares, represivas, y alineadas a los intereses de multinacionales, bancos, entre otras. Ese es el mundo de nuestra juventud y donde muchos hombres/mujeres pagaron en sus vidas la osadía de pensar y actuar en pos de un mundo diferente.

C.V. ¿Entonces cuál es la situación de la interculturalidad y su vinculación con estas corrientes de pensamiento tan determinantes del pensamiento crítico y periférico?

R.S. La corriente intercultural va en paralelo a la filosofía de la liberación a través de muchas experiencias con los mundos populares e indígenas, pero no se ubica en esa dinámica de cambio social en primer lugar. Estas experiencias muestran que el mundo bipolar no vio suficientemente las diferencias culturales que atravesaban los países en su heterogeneidad: no existían los pueblos indígenas, los afrodescendientes, los movimientos feministas, sólo cabía pensar en ser protagonistas de un proyecto político de cambio social que politizaba las relaciones sociales al extremo. Considero que en los inicios de los 90's aparecen un conjunto de propuestas teóricas y empíricas que subrayaban una comprensión de la sociedad que no escindía economía, política y cultura. La filosofía intercultural nace en esta coyuntura nueva de emergencia de un pensar emancipador en un sentido no reductivamente político, sino de formas de emancipación que responden a las luchas de los movimientos sociales y culturales. Esto es lo que irá apareciendo en el primer mundo como debates entre ¿Redistribución o Reconocimiento?

En este sentido, mientras la filosofía y sobre todo la teología de la liberación es fuertemente cuestionada por una estructura eclesial romana y los medios de comunicación en manos de oligopolios conservadores publicitan toda una campaña en contra de una teología de origen marxista, se abre un expediente que lleva a sacar muchos de sus libros de bibliotecas, una persecución de líderes que terminan reduciéndola en sus pretensiones de cambio de las iglesias. La filosofía intercultural comienza un largo florecimiento a partir de muchas experiencias de base, redes, seminarios y congresos en el terreno académico. Se trata de pensar la emancipación desde luchas de descolonización y de resistencia cultural, pero también existen muchos encuentros desde las mismas experiencias de base de esos movimientos socio-culturales. La filosofía intercultural admite mayores espacios variados de encuentros, de expresión y sobre todo de racionalidades y mundos. En este sentido la filosofía intercultural se abre a la "polifonía" de los logros y de los mundos.

C.V. Esto que plantea es una retrospectiva histórica de todo un proceso tremendamente complejo, pero ¿dónde ubicaría usted un punto de inflexión filosófico?

R.S. En esto el libro de Fomet-Betancourt es un potente ejemplo, ya que se trata de hacer una Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana, a partir de lo que significó la fecha simbólica de 1992, y donde a través de preguntas y respuestas se va hilvanando un conjunto de formas diferenciadas entre Teología/filosofía de la Liberación, Historia de las ideas y Filosofía latinoamericana. Es un muy buen ejemplo porque la filosofía intercultural se abre a las diferentes voces en que se expresan diferentes racionalidades y mundos, y no busca unificar en un sólo marco teórico-conceptual lo que implica la diversidad cultural como experiencia de la humanidad. Empero, el mejor ejemplo son las luchas sociales de los indígenas, de los afrodescendientes, los migrantes que son todas variadas y abiertos a contextos que no son nunca asimilables del todo. O se puede pensar también en la experiencia de inhumanidad que está presente en los migrantes de todos los países, religiones y lenguas que se atreven a seguir soñando en un mundo mejor, y es muy difícil intentar sintetizar experiencias irreductibles.

C.V. ¿Cuál es entonces la vinculación entre la filosofía intercultural y la filosofía/teología de la liberación? Pregunto porque pareciera más haber una suerte de superación o ampliación de esas líneas de reflexión, sobre todo por lo que indica sobre la consideración de la diversidad cultural, por tanto parece constituir más una crítica que un paralelismo sobre la base de una "sintonía de fondo" como usted señala y sobre todo por la sobre-politización de las relaciones sociales, entonces ¿cuál sería el nivel de consideración del elemento político en las relaciones sociales desde la filosofía intercultural?

R.S. Yo tiendo a pensar, que al menos entre los que cultivamos el pensamiento crítico en América Latina, las relaciones entre ambas formas de pensamiento no son de ningún modo contradictorias, y lo que existe son más bien énfasis o matices. Yo no considero que la mayor parte de los filósofos interculturales con los que he compartido en ASAFTI, o en los Congresos Mundiales de Filosofía intercultural que he participado se considere que una supera a la otra. Quizás en algunos grupos que no conozco pueden existir ideas autoreferidas en cuanto que una sea más crítica o más política, pero en lo esencial lo que importa es cuál de estas corrientes ofrece mejores posibilidades para pensar las resistencias de los grupos subalternizados en nuestras historias de dominación. Yo creo que la filosofía intercultural y la filosofía de la liberación son dos versiones importantes del pensamiento latinoamericano actual, y ambas completamente expandidas, con seminarios y congresos ordinarios.

C.V. ¿Qué pasa con la relación de la filosofía intercultural con otras áreas del conocimiento? Digo esto interrogando sobre su carácter interdisciplinario y de qué modo esto tensiona una forma decimonónica de comprenderla, por ejemplo el punto de vista de algunos grupos de reflexión académica que cuestionan su carácter verdaderamente filosófico.

R.S. Es una pregunta interesante porque quizás muchas de las incomprensiones acerca de la filosofía intercultural pasa por elaborar una respuesta que ayude a comprender lo que subyace en eso que buscamos nombrar como interculturalidad hoy en día. En un sentido amplio, es preciso indicar que las cuestiones interculturales no son únicamente de índole filosófica pues ellas se plantean en el conjunto de la vida social, por ello se habla del monoculturalismo o multiculturalismo como algo que acontecen en la sociedad. Por lo tanto, el análisis, las propuestas y proyectos interculturales no son solo de tipo reflexivo o crítico. En muchas áreas relevantes de la vida social así están presentes, y por ello se habla mucho de la educación intercultural, de la salud intercultural, de la comunicación intercultural por mencionar tres expresiones de las más conocidas en estos tiempos, y que se van ampliando a muchos sectores de la vida social.

En este marco ampliado, la filosofía intercultural juega un papel significativo, pero no como un mero compendio o sistematización de lo que acontece en estos sectores o áreas de la sociedad, el pensar intercultural tiene un carácter reflexivo y crítico, como es propio de la actividad filosófica, y requiere explicitar

del modo más preciso los presupuestos teórico-prácticos que tiene como actividad sapiencial situada. La filosofía intercultural no es sólo una mirada del presente de los pueblos, sino como lo ha mostrado muy bien Raúl Fomet Betancourt es un ejercicio que ayuda a cuestionar la misma idea occidentalizante de filosofía, en el sentido que este saber sería exclusivamente griego y que no tiene modos de producción en otros contextos histórico-culturales. Se trataría de repensar lo que hemos denominado hasta hoy la historia de la filosofía. Pero al mismo tiempo, la filosofía intercultural tiene una visión prospectiva de la humanidad. Para hacer una filosofía intercultural tenemos que asumir plenamente lo que es pensar en un tiempo y en un espacio situado.

Es cierto que especialmente en una visión purista y elitista de la filosofía que nos viene del siglo XIX y que a veces en nuestra época se la ideologiza y se la quiere monopolizar, el quehacer filosófico que queda reducido a una meta-lengua en una Universidad encerrada en sí misma, no le queda sino restringirse a lo que se denomina el mero "academicismo". Empero en aquéllos y en éstos nos encontramos con críticas de diversa naturaleza pero que no van al centro de la cuestión. Los principales cuestionamientos y objeciones que debemos recoger es hacer avanzar la filosofía más allá de los tópicos del Occidente económico, político y cultural, y por tanto indagar cuánto los filósofos interculturales hemos aprendido del diálogo con otros saberes, especialmente del pensamiento filosófico de los pueblos indígenas.

LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 151-156
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3634214>

Reflexive Governance for Research and Innovative Knowledge. Marc Maesschalck, London: Wiley-ISTE, 2017. 224pp. ISBN: 978-1-848-21989-2; Gouvernance réflexive de la recherche et de la connaissance innovante. Marc Maesschalck, London : ISTE. 210pp. ISBN : 978-1-78405-270-6

Nicolas CUNEEN

*Investigador en el Centre de Philosophie du Droit de la
Université Catholique de Lovaina, Bélgica*

In *Reflexive Governance for Research and Innovative Knowledge* Marc Maesschalck explores the history and epistemological underpinnings of contemporary governance theories as well as their potential application to research institutions and scientific collaboration processes. The book represents the author's first solo take on the issue of governance, following the publication of two books on the subject co-authored with Jacques Lenoble (*Toward a Theory of Governance. The Action of Norms & Democracy, Law and Governance*).

Published simultaneously in French and English, *Reflexive Governance* is part of a series of books penned by authors from different fields on the concept of "responsible research and innovation" (RRI) that has been elevated within the European Commission's own research on research governance. The story of the book's conception is in fact laid out in its first chapter. In short, an EC project on Governance for Responsible Innovation took the conceptual tools built in *Toward a Theory of*

Governance as the starting point for a multi-year-long study. In the wake of its conclusion, Maesschalck was thus invited to share his perspective not only on the appropriation of his earlier work with Lenoble but also on potential avenues for further inquiry.

While the first chapter examines the current state of interconnection between RRI and governance theories, the second chapter offers a brief history of the last 30 years of theorizing on "governance". The term here requires qualification specifically because the theoretical evolution in question was not confined to one well-defined field. Instead, Maesschalck demonstrates that advances in a number of distinct avenues of inquiry – some explicitly focused on governance or governments and others aimed at institutional learning processes at play within firms of all stripes – gradually led to a culminating point from which unification around the central question of continual learning within collective action structures can be retrospectively appreciated. Neo-institutionalism, nodal governance and democratic experimentalism are the three major stepping stones put forward on the way toward a theory of reflexive governance.

The third chapter retraces this same path of theoretical evolution, this time from an epistemological perspective rather than a historical one. Indeed, it is not obvious at the outset why these independently-conceived theoretical perspectives should be included in the trajectory of governance theorization, especially for the case of neo-institutionalism. And yet, as the third chapter argues,



they demonstrate a gradual increase in references to reflexivity as a response to the failure of technocracy: if the best scientific data cannot dictate in advance an action plan that will satisfy the normative expectations of its user base or constituency, any collective action structure must position itself to keep learning from these populations. The way that learning processes manage to incorporate the viewpoints of different involved actors and iterate its actions accordingly correlates to the 'amount of reflexivity' it can be said to embody on the pragmatic level. This chapter thus explores the types of third-party perspectives that are included, the way their inclusion affects institutional behavior, and the process modalities whose importance becomes salient as the level of desired reflexivity rises (such as informational asymmetry and knowledge transferability).

However, at the end of this chapter the book takes a sharp turn from epistemological reconstruction to critique. Indeed, the conception of reflexivity at play up to this point is called into question. The author argues that, while the cited theories manage to "provide exhaustive coverage of what might be hoped for from reflexivity" (p. 75) on a pragmatic level, they share a major blind spot that handicaps the actual effectiveness of their proposals. This blind spot concerns the relational matrix in which actors' identities are positioned with respect to one another. If the perceived "pre-given unity" of such matrices is not called into question, the changes envisioned by pragmatically-conceived reflexive processes are structurally compromised. Any purportedly innovative work order risks becoming nothing more than a new label for "business as usual" if rigidified identity structures are allowed to remain operative. The assertion is that of a "fundamental resistance to change [that is] never considered" (p. 90) by existing governance theories, one that is anchored in the self-understandings of involved actors.

To move beyond the pragmatic understanding of reflexivity, Maesschalck thus proposes a new conceptualization of attention. In the cited governance theories, attention is assumed to operate as a focalization function: by bringing certain elements to the foreground and relegating others to the background of the perceptive field, it is assumed

that a collective action structure will learn the most relevant information about the problematic situation it is dealing with. Against this view, Maesschalck proposes what is at first a highly abstract form of attention as "thematization". Depending on the "theme" of the attention devoted to any given object, the object will be perceived in different ways. The attentional theme that interests the author is thus that of subjectivity's constitutive non-identity: it is by thematizing the potentialities for otherness within existing relational matrices that rigid identity positions can be altered, and the desire for a better fit between normative expectations and actual practices can be fruitfully engaged.

Chapter 5 moves on to an application of this theoretical shift to the field of research governance, moving from theoretical analyses of identity iteration to the potential for operationalizing thematic attention, and passing through a series of example cases. However, the author is insistent that no one-size-fits-all process of identity derigidification can be specified and applied across the board. Nevertheless, the author proposes a general conceptual model of the pathway that a reflexive learning process of this type might follow.

Finally, the last chapter takes a step back to appreciate the broader picture of intellectual intervention in society, dealing with issues of rationality, political philosophy, and university institutions. The author draws from a broad range of thinkers in this last chapter, which serves to demonstrate the relevance of governance theory to researchers who might not see the link between their own work and matters of collective learning and ethical participation in societal evolution.

Overall, the book provides a massively-informed overview of a research field in rapid expansion, as well as decisive critical tools for appreciating the shortcomings that stem from shared presuppositions regarding subjectivity, identity, and change. The book's language is often extraordinarily precise, which is both its strength and its weak point. Attentive readers will appreciate the careful treatment of particularly thorny and complex issues, as well as the overall picture of the history of rationality that emerges throughout the text. However, readers who move too quickly over the first three chapters will likely find themselves lost in the

book's second half. Chapters 4 and 5 operate at a high level of abstraction, and while the previous chapters do allow for a somewhat gradual ascent, this ascent is nonetheless steep and unforgiving to those tempted to skim. That being said, the climb is worth the effort, as the epistemological perspective offered at the summit enlightens issues far beyond the field of research governance.

Díaz Crovetto, Gonzalo, Binimelis-Espinoza, Helder y Pantel, Blaise (eds). (2018) "Abriendo el diálogo (in) disciplinar: Perspectivas, reflexiones y propuestas desde el sur. Universidad Católica de Temuco Ediciones, Chile

Carolina ACEVEDO DE LA HARPE

cacevedo@uct.cl

Departamento de Sociología y Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Católica de Temuco, Chile

El libro "Abriendo el diálogo (in) disciplinar: Perspectivas, reflexiones y propuestas desde el sur" publicado en el año 2018 nace de una serie de seminarios organizados por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco en el año 2014. A través de la coordinación de Gonzalo Díaz Crovetto, Helder Binimelis-Espinoza y Blaise Pantel los capítulos tienen como objetivo avanzar en la construcción y diálogo que trascienda las barreras impuestas (o auto impuestas) por las distintas disciplinas de las ciencias sociales. Los autores identifican un vacío dentro de la formación académica de las ciencias sociales, relacionada con la interconexión y vinculación de saberes y conocimientos que superen las distancias clásicas en el área.

Los capítulos se estructuran en tres bloques temáticos que representan de forma crítica los principales nudos de contención que han presentado un desafío al diálogo entre las disciplinas de las ciencias sociales. El primer bloque formado por 5 capítulos trabaja la idea de "Metodología de las ciencias sociales: desafíos de la

investigación". El segundo bloque por medio de 4 capítulos relata los aspectos más controversiales y difíciles de la investigación intercultural e interétnica, "Los conflictos interétnicos e interculturales: Diálogos y debates". Finalmente, el tercer bloque a través de 3 capítulos trabaja el pensamiento latinoamericano: tradición, presente y futuro". Cabe destacar que dicha estructura, además de brindarle dinamismos y coherencia sustantiva a los nudos críticos del diálogo interdisciplinar, reflejan el conocimiento intelectual y la exitosa conversación que se logró en la actividad que enmarcó el presente libro. A continuación, se presentarán los principales argumentos de cada capítulo, para luego señalar algunos comentarios e interrogantes que surgen de la lectura del mismo.

El primer capítulo de la sección metodológica "Retórica: Algunas reflexiones en torno a la escritura del texto científico" de Hector Mora Nawrath, analiza de forma crítica la forma en que se ha desarrollado la escritura dentro de las ciencias sociales, en específico, en la Antropología. Con un ojo puesto en la epistemología y otro en los criterios científicos tradicionales –hechos y objetos–, el autor desde la retórica como recurso de escritura, plantea la posibilidad de abrir camino a la intervención y la experiencia como material para la validación y la legitimidad dentro de los estudios.

El segundo capítulo titulado "La teoría fundamentada como estrategia metodológica: perspectivas, alcances y procedimientos para su utilización en la investigación social" de Félix Rojo Mendoza, continúa con un análisis crítico epistemológico y ontológico respecto de las investigaciones en ciencias sociales. El autor discute el surgimiento y principales críticas de la teoría fundamentada sobre la base de dos aspectos que cruzan esta sección, la importancia de la investigación cualitativa y la posibilidad de aumentar la inducción como estrategia para destacar los hallazgos y su pertinencia con el contexto.

El tercer capítulo "Los caminos para la construcción de un problema de investigación: Reflexividad, experiencia personal y teoría" de Helder Binimelis-Espinoza, se centra en la construcción y definición de problemas de investigación en torno a cómo las experiencias personales y discusiones teóricas pueden

complementarse en un trabajo circular para la generación de conocimiento. La reflexividad dentro del trabajo que desarrolla el autor es fundamental, se posiciona como actor activo dentro del surgimiento de fenómenos de investigación, complementa esto con la ruptura de tradiciones científicas que ya se han discutido en los capítulos previos, lo que permite una conversación fluida con la sociología y la antropología. La temática es la tecnología y desde su experiencia vivida se posiciona como un actor que puede entrar y salir desde las casillas científicas –específicamente desde la epistemología- para construir investigación en esta línea.

El cuarto capítulo “Historias de vida, etnografías y globalización: Algunos cruces, algunos caminos” de Gonzalo Dias Crovotto, reitera la importancia del cruce entre las historias vividas a nivel individual o colectivo y la construcción de conocimiento. Desde los relatos obtenidos en el trabajo de campo etnográfico de tripulantes mercantes de Corral, Chile, el autor conecta historias de vida con conocimiento que produce patrones de cómo hoy la etnografía es posible de ser transnacional a partir de las vivencias de los actores. Resituando la posición local de los fenómenos sociales, el autor cuestiona y revive que los procesos no solo son cíclicos producto de quien los vive sino cómo y dónde está situado. Además de reflexionar desde dónde estamos construyendo ciencia.

El quinto capítulo y final de esta sección metodológica “Emprendimiento, un concepto en cuestión” de Emilio Mora Días, trabaja desde un prisma teórico y real el concepto “emprendimiento”. El autor invita a pensar la sociología como un ejercicio donde los datos son permeados por la realidad desde donde se obtienen, así los constructos metodológicos deben necesariamente acercarse al objeto y sujeto de estudio. El ejercicio con el concepto emprendimiento es útil para captar la tensión entre la teoría y la realidad, entre la construcción científica del concepto y lo que realmente se vive del mismo. Finaliza con una crítica a la visión economicista y apela a que la real praxis del emprendimiento se ve afectado por el *habitus*, vínculos sociales y las instituciones, no solo la racionalidad.

La segunda sección comienza con el capítulo “De sujetos a sujetos: el caso mapuche en el gulumapu” de Pablo Mariman, que busca desde una narración histórica, y desde la I relato de las relaciones interétnicas hacer frente a la conflictiva relación entre el Estado y el pueblo mapuche. El foco de atención es la irrupción de las instituciones estatales en la institucionalidad indígena, donde las formas de colonización han aplastado las tradiciones, llegando incluso a aconsejar continuamente el cómo deben organizarse. La narración del autor es directa y en primera persona, invita a la reflexividad y los argumentos apoyan en todo momento el argumento central del libro.

El segundo capítulo de esta sección “Ciclos políticos y estrategias políticas internacionales mapuche” de Blaise Pantel, relata el repertorio de acciones internacionales que el movimiento mapuche ha tomado a partir de las constantes respuestas negativas de la institucionalidad chilena. El autor enfatiza que estas nuevas acciones surgen desde el ámbito local y representan la articulación que han alcanzado el territorio mapuche. En una constante conversación con el capítulo de Mariman, el autor argumenta que las mismas ataduras coloniales institucionales han sido claves para esta irrupción internacional.

El tercer capítulo, “Peritaje antropológico en la Araucanía. Experiencias, conceptos y desafíos disciplinarios y profesionales” de Marcelo Berho, expone un cuadro metodológico y reflexivo en torno al peritaje antropológico, señala el autor que el auge ha ido creciendo con los años, pero la disciplina aún se mantiene al margen del importante aporte extrajurídico para la comprensión y valoración de conflictos jurídicos con carácter cultural. En tal sentido, el autor muestra dos casos donde se ha aplicado este tipo de herramientas y cómo ha impactado en el resultado la forma en que el antropólogo adopta una postura cercana con el solicitante de la pericia. Este ejercicio resulta interesante ya que dialoga directamente con los componentes metodológicos discutidos, así como la diversificación de la situación intercultural dentro de las ciencias sociales y las asimetrías de poder.

El último capítulo de esta sección, “Un antropólogo inocente en búsqueda de exotismo en las cortes de justicia: Reflexiones acerca de las

posibilidades de llevar una etnografía del campo jurídico en contexto intercultural en el sur de Chile” de Fabien Le Bonniec, expone cómo ha sido en términos metodológicos y prácticos la utilización de la antropología jurídica en el caso del “conflicto mapuche”. La observación mediante etnografía y entrevistas claves al fenómeno de la asimetría en el acceso a la justicia es un fenómeno que está abordando el autor a través de su proyecto y que en este capítulo detalla. En efecto, lo que cierra el capítulo es si efectivamente los antropólogos debiesen utilizar otros métodos para tal fenómeno, o concentrarse aún más en la etnografía jurídica, considerando con esto quienes son los nuevos actores a estudiar (poder judicial en todas sus formas). Con esto el autor imprime un sello particular al destacar la relación de poder existente en los sistemas de justicia desde la observación científica.

En la tercera sección y final, el primer capítulo “Elogio de la contaminación: Más allá de los límites” de Mario Samaniego Sastre, discute sobre la construcción de un diálogo donde prima la dicotomía de un nosotros y en un ellos. Su apuesta es que la interculturalización contextualizada sea el espacio que permita generar interconexiones que abran el espacio a la incertidumbre con potencial constructivo sobre lo ya “normal” establecido. El diálogo de este capítulo con el resto del libro es menos explícito, aunque propone una lectura desde la filosofía y el pensamiento crítico que apunta a cómo debemos pensar los contextos diversos desde las distintas disciplinas de las ciencias sociales, sobre todo al cuestionar lo Otro y lo normal.

El segundo capítulo de esta sección “Pensamiento latinoamericano y Ciencias sociales críticas” de Ricardo Salas Astrain, le da a esta tercera sección un aire crítico y se ensalza en el centro del debate disciplinar. El autor apuntando directamente al pensamiento crítico y al qué hacer de las universidades, enfatiza en la necesidad de reflexionar respecto de cómo los conceptos teóricos no son abordados desde el terreno político, desde la realidad imperante, incluso desde contextos marcados por asimetrías. En una reflexión final el autor pone de manifiesto lo complejo que es para las ciencias sociales el sincerarse frente a las realidades imperantes y cómo esto se ejecuta en la praxis académica.

La sección cierra con el capítulo “Pensamiento crítico latinoamericano: Desde la influencia del marxismo a la crisis de la hegemonía neoliberal” de Luis Viveros Arriagada. El autor pone en el centro de la discusión la realización de una revisión del marxismo como lente de análisis para el escenario de los nuevos movimientos sociales de Latinoamérica. En un breve, pero poderoso análisis se dialoga fuertemente con las secciones anteriores, apelando a la colonialidad como eje rector del análisis histórico, la necesidad de repensar las fuentes teóricas y el empuje que ha generado la hegemonía neoliberal dentro del pensamiento crítico latinoamericano.

El volumen editado es un gran aporte para la comprensión de las dinámicas académicas y pensamientos existentes dentro de las ciencias sociales. El principal aporte, tal como se señalaba al comienzo, radica en observar un fenómeno latente en muchas universidades y centros de pensamiento y plasmarlo en una actividad práctica, el libro por tanto releva que es posible trabajar en la indisciplina si esto significa derribar las barreras metodológicas impuestas desde fuera, observar el contexto siendo parte del mismo y entregar a través del trabajo científico luces de cómo avanzar con las dificultades prácticas en el qué hacer de la investigación científica. Así mismo el libro representa un tremendo aporte en tanto se presenta evidencia y se analizan casos de los que, hasta ahora no había mucha acumulación, el caso de las narrativas de los mercantes de Corral, el trabajo del concepto de emprendimiento, el peritaje antropológico y la antropología jurídica.

Sin duda, un libro editado es un desafío en la construcción de un marco analítico común que agrupe de manera coherente y consiste los capítulos elaborado por los autores. Esto sin duda se logra a cabalidad, existe una constante reiteración a qué los conceptos epistemológicos, metodológicos y el fenómeno de estudio es una construcción interminable, donde dejamos de ser observador pasivo-distante a considerarnos como parte de un contexto vulnerable y diverso. Se da espacio suficiente a la reflexividad, aspecto trascendental dentro de las ciencias sociales, se habla de objetividad y subjetividad en términos de

cómo se posicionan los actores y no en la búsqueda de replicación neo-positivista.

Para cerrar, el libro deja innumerables preguntas para futuras investigaciones. No obstante, sobre todas las que aquí abordo se ensayan respuestas que estimulan un abordaje en mayor profundidad. Por un lado, las preguntas se dirigen en torno a lo metodológico ¿es posible ampliar a todas las ciencias sociales el enfoque metodológico de reflexividad en torno a la relación de investigador-investigado? ¿Es posible desprenderse de la estructura objetivista neopositivista? ¿Cuánto auge es posible dar a métodos feministas y de contextos vulnerables dentro de las ciencias sociales? En parte investigaciones como las de Thaler (2019) y McHugh (2014) manifiestan esta necesidad, y de este libro los capítulos de Mora, Binimelis-Espinoza, Samaniego y Le Bonniec apuntan a robustecer la investigación manifestando cómo el lugar del investigador, el paso temporal y los conflictos propios asociados a la entrega de datos y hallazgos dan cuenta de una relación ética-cultural compleja.

Finalmente, algunas preguntas asociadas a la convivencia y diálogo, ¿Cómo construir ciencia que sea indisciplinada desde un contexto vulnerable y

asimétrico? ¿Cómo se han seguido reproduciendo patrones teóricos y analíticos en torno a relaciones que perpetúan estructuras coloniales y de poder dentro de las disciplinas? ¿Cómo proyectar una construcción investigativa interdisciplinaria en un contexto de investigaciones cerradas? En parte los capítulos de Mariman, Moya y Salas conversan sobre estos asuntos, dan un aire nuevo y la posibilidad de repensar cuestiones que se han preestablecido, sin embargo, el análisis y las respuestas quedan abiertas para futuros trabajos donde se profundicen los puntos que el libro de forma exitosa ha querido dejar huella.

BIBLIOGRAFÍA

KAI, T. (2019): *Reflexivity and Temporality in Researching Violent Settings: Problems with the Replicability and Transparency Regime*, Geopolitics, DOI: 10.1080/14650045.2019.1643721

MCHUGH, M. (2014) "Feminist Qualitative Research: Toward Transformation of Science and Society" de *The Oxford Handbook of Qualitative Research* editado por Leavy, Patricia. Oxford University Press.



NOTICIAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 157-158
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Reconocimiento a la trayectoria académica, popular y comunitaria del doctor Eduardo Andrés Sandoval Forero

José Javier CAPERA FIGUEROA

Universidad Iberoamericana, México



Es un orgullo para América Latina y el Caribe, pero en especial para Colombia y México, los últimos reconocimientos, nombramientos y aportes que ha realizado el **Dr. Eduardo Andrés Sandoval Forero** en el campo de los estudios de paz, la democracia y los procesos interculturales al servicio de las luchas de los grupos, movimientos y actores populares desde abajo.

El doctor **Eduardo Andrés Sandoval Forero** es originario del **Libano, Tolima (Colombia)**, sobrino en segundo grado de *Higinio Forero*, uno de los dirigentes en aquel tiempo del Partido popular de los Bolcheviques del Libano, el cual cayó en combate en 1929 cuando los guerrilleros pretendieron la toma del pueblo frente a la violencia partidistas del gobierno y el abandono

estructural hacia los sectores rurales, campesinos e indígenas en la región tolimese. El "tío Higinio" como lo refiere Eduardo Sandoval, fue uno de los mártires de la primera revolución socialista en América Latina.

El Dr. Eduardo Sandoval Forero ha sido víctima de la violencia estatal, el paramilitarismo y la falta de garantías del gobierno para asegurar la vida de los líderes y lideresas sociales y territoriales que promueven/construyen la paz en el país. En su momento, llega a México como líder popular perseguido en calidad de asilado político en el año de 1979, y emprende la labor de servir y coordinador el *Comité de Asilados y Exiliados Políticos* en México durante cinco años.

En medio de diversas dificultades, problemáticas y luchas, el Dr. Eduardo Sandoval emprende su travesía de formarse en el campo de las ciencias sociales y humanidades, logrando ser: Pos-doctor en Conflictos y Paz por la Universidad de Granada – España, Doctor en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM, Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Autónoma del Estado de México -UAEM, y licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) – México.



Entre sus múltiples reconocimientos, logros y premios nacionales e internacionales, se destaca ser reconocido como miembro de la **Academia Mexicana de la Ciencia** en diciembre de

2019, es decir, un **colombiano** miembro de la **AMC**: una de las organizaciones de mayor prestigio en el campo de las ciencias en dicho país y en América Latina.

A su vez, es miembro del Sistema nacional de Investigadores del CONACYT - nivel III (uno de los más altos niveles de calidad, distinción y reconocimiento para los profesores – investigadores en México).

Sin dejar a un lado, que es autor de diez libros, 65 artículos publicados en revistas especializadas/indizadas con arbitraje científico y 37 capítulos en libros. Bajo su dirección se han concluido y titulado 28 tesis de licenciatura, 28 de maestría y 16 de doctorado. Ha impartido 45 conferencias internacionales en Europa, Estados Unidos y Latinoamérica; 34 conferencias nacionales y 23 estatales.

Igualmente, ha organizado ocho congresos internacionales y diez eventos académicos de carácter nacional. Fue director del Seminario Cátedra Unesco en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz del Consorcio de Universidades Cátedra UNESCO (2013-2016), y miembro del Consejo Editorial de nueve revistas indizadas a nivel internacional entre otras actividades al servicio de las comunidades y movimientos sociales, indígenas y populares en la región.

Es un orgullo para toda Colombia, el departamento del Tolima y el municipio del Líbano, que un hijo de su tierra logre dichos reconocimientos estando en tierras extranjeras. Si tenemos en cuenta, los momentos complejos de violencia, exterminio y persecución que presencian las comunidades rurales, pueblos indígenas, negros/afros y campesinos en las regiones. Es una oportunidad, para sumar fuerzas y seguir construyendo la paz desde los territorios que tanto necesitamos en el país, y que el Dr. Eduardo Sandoval aquilata con la dirección de la Red y la Revista Construyendo Paz Latinoamericana –CoPaLa- <http://www.revistacopala.com/>.

Abrazo querido, Maestro Eduardo Sandoval. ¡¡¡¡Felicidades y enhorabuena por su loable labor al servicio de las causas y luchas de los de abajo!!!

Orgullo y ejemplo para la paz que tanto necesita la tierra de Macondo.

BIODATA

José Javier CAPERA FIGUEROA: Colombiano, Politólogo de la Universidad del Tolima. Maestro en sociología política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, y doctorado en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana (México). Analista político y columnista del periódico el Nuevo Día (Colombia) y Rebelión.org (España). Correo: caperafigueroa@gmail.com - <http://josecaperafigueroa.blogspot.mx/>



NOTICIAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, pp. 159-161
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Formación Aracne+ en la Universidad Portucalense

Diana DE VALLESCAR PALANCA

dianap@upt.pt
Universidade Portucalense, Oporto, Portugal

Alexandra BALDAQUE

baldaque@upt.pt
Universidade Portucalense, Oporto, Portugal

Del 25 de Marzo al 29 de Mayo, se desarrolló la Formación Aracne+ en el ámbito de la Universidad Portucalense Infante D Henrique-Cooperativa de Ensino Superior Crl. Se trata de una experiencia innovadora en la Enseñanza Superior, puesto que, de una parte, envuelve un proyecto Europeo de Emprendimiento social en curso (ARACNE+ Núm. Proyecto: 2017-1-ES01-KA204-038207) e integra el diálogo interdisciplinar entre profesoras de diferentes disciplinas en el seno de la Licenciatura de Educación Social y, de la otra, permite a los estudiantes reflexionar, identificar talentos y competencias, así como claves fundamentales para su itinerario profesional futuro.

Las estudiantes habían manifestado previamente la necesidad de conocer más a fondo la temática del emprendimiento ligada a la dimensión social.

Tras un diálogo con los profesores de la mencionada licenciatura y las autoridades responsables, se vio la oportunidad de responder a esa necesidad sentida a través de la formación Aracne+. La dirección ejecutiva de este proyecto recayó sobre la Profesora Alexandra Baldaque y la dirección pedagógica y formación sobre la Profesora Diana de Vallescar.

PRESENTACIÓN DEL PROYECTO/METODOLOGÍA ARACNE+

El proyecto ARACNE + es un proyecto Erasmus Europeo de profesionalización (2017-2020), que reconoce la necesidad de construir alternativas reales para superar la situación de precariedad profesional y vital. En el participan diferentes organizaciones: España (Asociación FamYLias; AE Agencia para el Empleo, Madrid); Grecia, IDEC S.A., empresa de consultoría, alta tecnología y capacitación; Italia, La Asociación Centro Studi Cultura Sviluppo CSCS y Portugal, la Universidad Portucalense, Portugal.

Este proyecto integra tres grandes ejes, que incorporan niveles diferenciados de aprendizaje:



- Capacitación profesional - Acceso a la función profesional: parte de la idea de la necesidad de construir escenarios que permitan el aumento progresivo de las habilidades profesionales con valor en el mercado.
- Empoderamiento progresivo: el proceso mediante el cual se asume y toma la responsabilidad de liderar y controlar el propio camino de vida profesional
- Oportunidades para el autoempleo colectivo. El emprendimiento social permite adquirir estrategias vitales y profesionales para generar escenarios de desarrollo económico y profesional, en oposición al aislamiento y la desmovilización.

El desarrollo de esta formación incorpora conocimientos, técnicas y actividades variadas destinadas a que el destinatario pueda diseñar y evaluar su perfil de competencias vinculado al proceso formativo profesional. Algunas de las pautas orientadoras:

- Visibilidad positiva de los procesos de capacitación.
- Adquisición de recursos personales.
- Aprendizaje entre pares de procedimientos profesionales.
- Desarrollo de potenciales de enseñanza y aprendizaje.
- Desarrollo de la creatividad.
- Apertura a nuevas ideas y experimentación con nuevos escenarios, comportamientos y / o nuevos estilos de pensamiento para responder a las necesidades y aspiraciones vitales y profesionales.
- Conciencia del impacto de género en la vida y el desarrollo profesional.
- Desarrollo de procesos de cambio personal y profesional.
- Adquisición de habilidades comerciales
- Generación y desarrollo de la propia empresa, para el autoempleo (individual o colectivo).

PLANEAMIENTO/RESULTADOS ESPERADOS

El proyecto de implantación se integró en el cruce de los contenidos de dos disciplinas, "Organización y Gestión de las Instituciones Educativas" y "Procesos de Formación y Adquisición de Competencias", seleccionadas en base a su adecuación a esta formación y con una duración estimada de 30 horas lectivas (19 presenciales y 11 de trabajo personal).

De forma sumaria, en este plan las estudiantes conocerían los fundamentos y características de la Formación Aracne+; Analizarían el concepto, tipología, características específicas de la economía social y el emprendimiento y sus diferentes fases, en el contexto europeo y portugués y, finalmente, serían desafiadas a crear su prototipo de empresa social, en grupos de trabajo.

Las sesiones serían desarrolladas mediante una metodología activa, participativa y dialógica, integrando diversos recursos, estudios de casos e historias inspiradoras, ejercicios de autorreflexión y planificación de un prototipo de empresa social. También se proporcionarán enlaces de documentación y variada información en la red.

La invitación para el lanzamiento del proyecto sería realizada a través de un video conferencia con Eva Ortuñez Gallo, representante de la Asociación - FAM Y LIAS, Madrid, que gestiona el proyecto y las estudiantes y profesoras de la Universidad Portucalense.

Las estudiantes asistieron asiduamente a la formación y, en grupos de tres, crearon empresas sociales que presentaron públicamente a profesoras del departamento y estudiantes de otros años. Tales empresas se inscriben en los ámbitos de la innovación social geriátrica y el de la formación y el apoyo a crías y jóvenes en situación de internamiento Hospitalar. Se destaca la utilización de la técnica del mapa de la empatía, el modelo Canvas, el análisis de mercado y SWOT, la inserción local viable, considerando también

la búsqueda de patrocinios y el recurso a fondos locales, *networking*, *crowd founding*, unido al trabajo colaborativo. Al final, recibieron su certificado europeo de participación en el proyecto, que será una más valía para su currículo y experiencia profesional.

El suceso de esta experiencia formativa, tanto por su contenido, desarrollo, como por su alcance, implica un elevado desafío y la vinculación estrecha entre el mundo real y la enseñanza universitaria, local y europea. Tal vez, uno de sus mayores logros ha sido el colocar en las estudiantes, tanto en el ámbito de la imaginación como en el de las posibilidades concretas de realización, la mentalidad emprendedora. Alguna sorprendida comentó: *nunca me había surgido la posibilidad de emprender y ahora veo, que puedo hacerlo...* El cierre oficial del proyecto Aracne+ tendrá lugar en Madrid, el 20-21 de febrero de 2020. Contará con la asistencia de organismos de formación de personas adultas, empresas sociales, diversos profesionales, formadores/as, colectivos desfavorecidos o en riesgo de exclusión social, etc.

BIODATA

Diana DE VALLESCAR PALANCA: Docente e investigadora en la Universidad Portucalense Infante D. Henrique, Oporto. Doctorado en Pensamiento Intercultural (área de Ética y Filosofía Práctica, Universidad Complutense de Madrid, 2000); Posdoctorado Tecnología Educativa (Universidad Aberta, Lisboa, Portugal, 2015). Coach, ICC 2017. Asesora y Mediadora Intercultural Independiente (2004-). Dirección Pedagógica del Proyecto Aracne+, en la Universidad Portucalense.

Alexandra BALDAQUE: Docente e investigadora en la Universidad Portucalense Infante D. Henrique, Oporto. Doctorado en Sistemas de Información - área de e-Learning (Universidad de Minho, Portugal, 2013). Postgrado en e-Learning: contextos y técnicas (Facultad de Ciencias y Tecnología, Universidad de Coimbra, Portugal, 2004). Máster en Planificación y Administración de la Educación (Universidade Portucalense, Oporto, Portugal, 2000). Dirección Ejecutiva del Proyecto Aracne+, en la Universidad Portucalense



DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 88 (enero-marzo), 2020, p. 162
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Alfredo GOMEZ-MULLER

Universidad François-Rabelais de Tours –
Francia
agomezmr@gmail.com

Carolina ACEVEDO DE LA HARPE

Departamento de Sociología y Ciencia Política
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Católica de Temuco, Chile.
cacevedo@uct.cl

Carlos María PAGANO FERNÁNDEZ

Universidad Nacional de Salta
carmapagano@yahoo.com.ar

Cristián VALDÉS NORAMBUENA

Universidad católica de Lovaina, Bélgica
entevaldes@outlook.com

Fernando FUICA-GARCÍA

Universidad Católica de Temuco
ffuica@uct.cl

Jovino PIZZI

Universidad Federal de Pelotas, Brasil
jovino.piz@gmail.com

Luz Marina HUENCHUCOY MILLAO

Universidad Católica de Temuco
millaoluz@gmail.com

María Luisa RUBINELLI

Universidad Nacional de Jujuy, Argentina
marirubinelli@gmail.com

Matías SILVA ROJAS

Institut supérieur de philosophie - Université
catholique de Louvain
matiazsilva@gmail.com

Nicolas CUNEEN

Investigador en el Centre de Philosophie du Droit
Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
nicolas.cuneen@uclouvain.be

Noelia CARRASCO

Universidad de Concepción, Chile
noeliacarrasco@udec.cl

Ramón CURIVIL

PEIB- Municipalidad de Puerto Saavedra- Chile
pijumajin@gmail.com

Torben ALBERTSEN

Universidad Católica de Valparaíso, Chile
torbenalbertsen@hotmail.com



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Normas de Publicación

Utopía y Praxis Latinoamericana: Es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional como la Web of Science o Scopus. Editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Todos los trabajos que se solicitan o reciben, deben ser originales e inéditos. No se admitirá ninguno que esté en curso de ser ofrecido simultáneamente a otra revista para su publicación. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas genéricas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Historia, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Filosofía de la Liberación, Filosofía Contemporánea, Estudios de Género, Teorías de la Modernidad. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer las pertinencias de los trabajos presentados.

Presentación de originales: Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 100 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o ".rtf") al correo utopraxislat@gmail.com.

Secciones de la revista

Aparición regular

Estudios: es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos: es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.

Notas y debates de Actualidad: es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas: es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.), donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".

Aparición eventual

Ensayos: es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas: es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador con- sagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

Formato de citaciones hemero-bibliográficas

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: Libros de i) libros y ii) capítulos de libros, según el siguiente modelo

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegémica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

Evaluación de las colaboraciones

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

Presentación y derechos de los autores y coautores

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Guidelines for Publication

Utopía y Praxis Latinoamericana (Latin American Utopia and Praxis): Is a periodic, tri-monthly, arbitrated journal which is indexed on a national and international level, and edited by the University of Zulia (Maracaibo, Venezuela) in the Center for Sociological and Anthropological Studies (CESA) ascribed to the Faculty of Economic and Social Sciences, and financed by The Scientific and Humanistic Studies Council (CONDES) at the same University. All contributions requested and/or received must be original unedited papers. No contributions will be accepted that are simultaneously being offered for publication in another journal. The thematic areas that define the profile of the journal are included in the following generic areas of Spanish American and Latin American thought: Latin American political philosophy, the history of ideas, the philosophy of history, epistemology, social science theories and methodology, social, political and philosophical anthropology, ethics and pragmatics, philosophy and inter-cultural dialogue, the philosophy of liberation, contemporary philosophy, gender studies, and post-modern theories. The sub-categories in each area will be defined by the Editorial Committee with the help of its respective national and international advisors in order to establish the pertinence of the papers presented for publication.

Presentation of original texts: The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o ".rtf") e-mail: utopraxislat@gmail.com.

Journal sections

Normal features

Studies: exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Articles: precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Up-dated notes and debates: this is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.

Bibliographical Reviews: these are collaborative articles that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.

Occasional features

Essays: original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Interviews: these are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

Format for bibliographical quotations

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations:

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below:

VAN DIJK, T.A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año:10, nº. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

i) PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). *La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo.

ii) BERNARD, B (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: *Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social*. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, nº.4. Caracas. pp. 211-251.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this gen- eral norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

Evaluation of Collaborative Efforts

All studies, articles, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

Presentation of and rights of authors and co-authors

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela

Instrucciones para los Árbitros

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar; es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Sólo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.

4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.